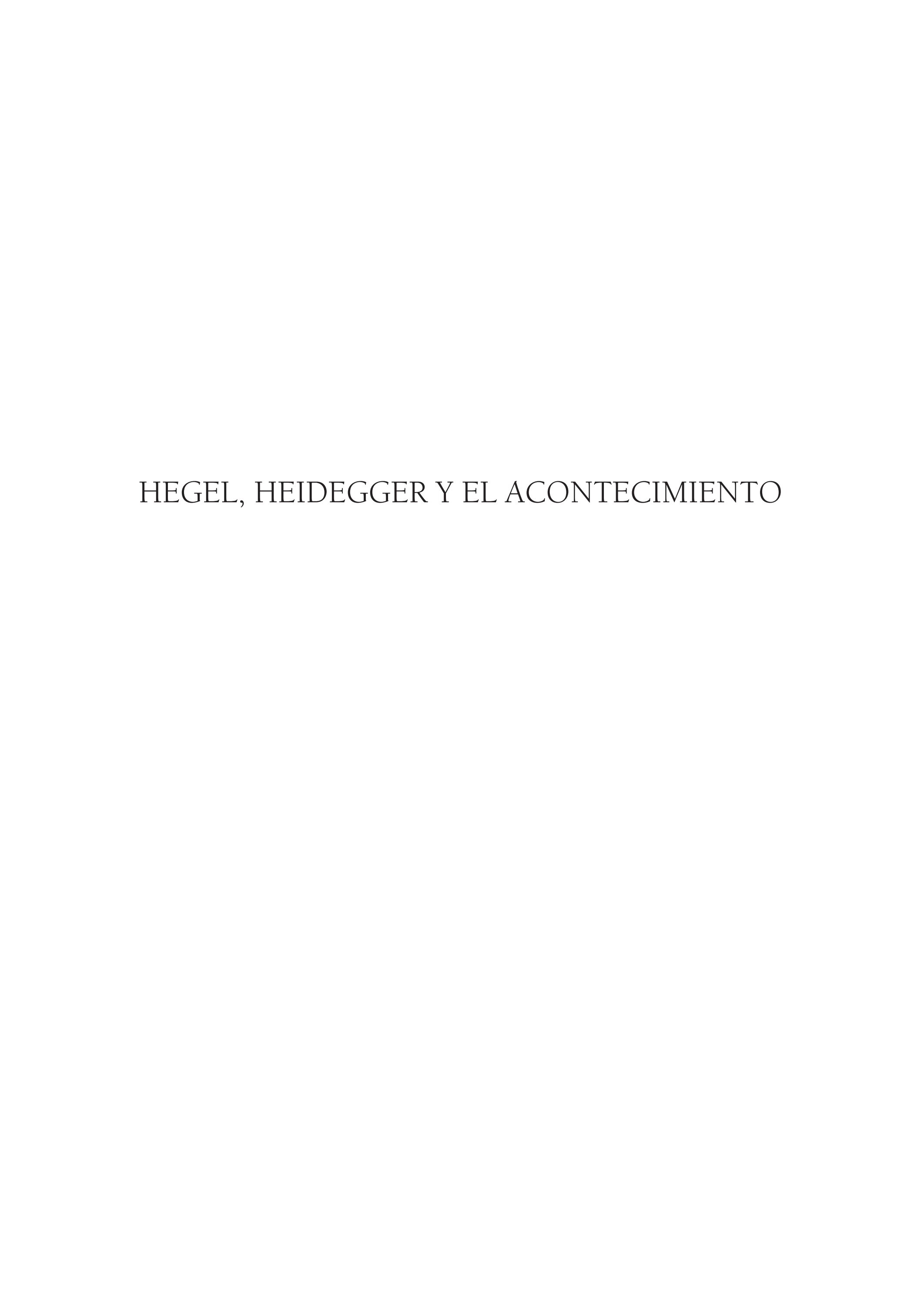


HEGEL, HEIDEGGER Y EL ACONTECIMIENTO

Juan Pablo Esperón
Ricardo Etchegaray

HEGEL, HEIDEGGER Y EL ACONTECIMIENTO



Universidad Nacional de La Matanza

Florencio Varela 1903 (B1754JEC)
San Justo / Buenos Aires / Argentina
Telefax: (54-11) 4480-8900
editorial@unlam.edu.ar
www.unlam.edu.ar

Diseño: Editorial UNLaM

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Índice

Presentación

Este libro reúne los resultados del proyecto de investigación 55-A-222 "Hegel, Heidegger y el Acontecimiento", desarrollado en el marco del Programa de Incentivos a la investigación (Proince) en el Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de La Matanza, durante los años 2018 y 2019. El equipo de investigación estuvo compuesto por el Lic. Augusto Romano, el Lic. Mateo Belgrano y la Lic. Marcia Spadaro.

Queremos agradecer especialmente al Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de La Matanza, que ha brindado los fondos necesarios para esta publicación, a su Secretaria de Investigación, Dra. Gloria Mendicoa, por su buena voluntad y su interés para que este proyecto pudiera realizarse, al Profesor Carlos Ezeiza Pohl por su gestión y a la Editorial de la UNLaM que llevó adelante la edición de este libro.

Prof. Dr. Juan Pablo Esperón
Prof. Dr. Ricardo Etchegaray

Introducción

Luego de la crítica radical que Nietzsche hiciera, a fines del siglo XIX, de todos los resquicios de la filosofía y la cultura occidental y teniendo en cuenta la enorme influencia de su pensamiento en Alemania, pareció plantearse, para la nueva generación de filósofos, una alternativa de pensamiento entre, por un lado, las lecturas renovadas de la filosofía hegeliana, cuya totalización del saber no solamente comprendía el conjunto de la historia, del conocimiento y el sentido sino que parecía tener la capacidad para integrar a sus mismos críticos (marxismo, existencialismo); y, por el otro, el estructuralismo que, proviniendo de la lingüística (humanidades) se proponía como un marco científico capaz de eludir las confusiones y aporías de las ciencias históricas o ciencias del espíritu. Pero Heidegger, entre tantos otros filósofos contemporáneos, rechazó decididamente esta alternativa impuesta por la coyuntura histórica y afirmó la posibilidad de "pensar de otro modo", haciendo grandes esfuerzos para pensar la realidad fuera de los límites de las categorías hegelianas.

En este sentido, la noción de acontecimiento (*Ereignis*), en la filosofía de Heidegger, se muestra como suelo fértil para debatir al menos dos cuestiones capitales de la filosofía contemporánea. En primera instancia, el problema que el sistema hegeliano había dejado, al suponer que la filosofía ha llegado a su culminación y se ha convertido en 'saber absoluto', incluyendo la totalización del saber que comprende al conjunto de la historia y su sentido; pues Heidegger rechaza decididamente este resultado y afirma un pensamiento del Ser sostenido en los conceptos de contingencia y abismo. Para ello, Heidegger focaliza en las nociones de acontecimiento y diferencia ontológica (*ontologische Differenz*). De este

modo, para Heidegger la noción de acontecimiento (*Ereignis*) relacionada a la diferencia y a la contingencia posibilita fundar la realidad pero justamente sobre la premisa de la imposibilidad de un fundamento último y absoluto.

¿Pero en qué consiste la *novedad* de esta nueva filosofía? Esta novedad, como sugiere Scannone,[1] hay que entenderla en relación a un doble giro crítico en la historia de la filosofía occidental. El primer giro es el *copernicano*, como crítica de la metafísica de los objetos absolutos. El segundo giro es el giro *lingüístico*, como crítica de la auto-absolutización del sujeto. Esta doble *criticidad* de la nueva racionalidad, permite repensar las categorías clásicas y modernas, en especial las que servían para caracterizar *la instancia última* o *lo originario*, que ya no podrá fungir como fundamento explicativo. Así, la *identidad* es sustituida por la *alteridad* o *diferencia*; la *necesidad*, por la *gratuidad*; la *inteligibilidad*, por la *afectividad*; la *eternidad*, por la *novedad histórica*; y la *universalidad*, por la *unicidad del singular*, así como por el *universal situado*.Scannone, a su vez, deja como pregunta abierta a qué responden *en última instancia* estas categorías, es decir, qué es *lo originario* en ellas. La respuesta que esboza Heidegger, entre otros pensadores, pareciera ser: estas categorías responden al *acontecimiento*. Se trata de una noción problemática, por cuanto se halla siempre en tensión: el acontecimiento es irrupción novedosa pero es también el acontecer temporal en su devenir; emerge a partir de la diferencia pero se muestra como la relación, inmanente a la diferencia misma; es instancia última de sentido pero también abismo desfondado.

Ahora bien, Marcuse en su obra sobre *La ontología de Hegel y la teoría de la historicidad* (1932) realiza un estudio de la filosofía hegeliana pero desde el marco teórico heideggeriano. Esta obra tiene un doble interés para nosotros: por un lado, se desarrolla a partir del *mismo contexto problemático* que Heidegger había

[1] Scannone, Juan Carlos, "Introducción general: El 'nuevo pensamiento' y el 'otro comienzo'", en: Juan Carlos Scannone (ed.), *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*, Córdoba, EDUCC, 2010, p. 8.

presentado en su gran obra de 1927, *Sein und Zeit* (el problema de la ontología fundamental y la pregunta que interroga por el sentido del ser). Por otro lado, como había hecho Heidegger, Marcuse también ensaya un intento de fundamentación de la metafísica, pero siguiendo la tentativa de Hegel, al que Heidegger había desestimado por entender que su filosofía consuma la metafísica como onto-teo-lógica. El objeto de la investigación de Marcuse es tratar de captar los caracteres básicos de la historicidad, del "sentido del ser de lo histórico", es decir, se interroga este ser respecto de su *acaecer (das Geschehen)*, respecto de su *motilidad (Bewegtheit)* o devenir.

El presente texto tiene como objetivo fundamental exponer las posiciones de Heidegger y Hegel respecto a la construcción de la noción de *acontecimiento* apoyándonos en el camino iniciado por Marcuse y continuado por las lecturas críticas contemporáneas producidas por autores como Deleuze, Adorno y Žižek; para, en un segundo momento, confrontar las posiciones teóricas. De este modo, podremos corroborar si la posición teórica de Heidegger respecto al lugar que le otorga a la filosofía de Hegel puede ser sostenida; o, en caso contrario, mostrar claramente los elementos que hacen insostenible la lectura heideggeriana respecto al sistema hegeliano de pensamiento. En un tercer momento contrastaremos las posiciones de ambos pensadores para rastrear elementos que puedan ser complementarios para la comprensión de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*).

En este sentido, la hipótesis principal que buscamos probar en este texto sostiene que la noción de *acontecimiento* tanto en Heidegger como en Hegel es una interpretación ontológica para denotar, por un lado, una estructura trascendental que explica la constitución del sentido; y, por otro lado, es una estructura histórica de donación fenoménica.

Metodológicamente, utilizaremos los recursos proporcionados por la hermenéutica filosófica para la investigación, pues ella nos brinda elementos en un doble sentido. Por un lado, se trata de hacer inteligible la estructura interna de un texto o un

pensamiento. Por otro lado, este análisis propiamente estructural debe dar lugar a la pregunta por el sentido del texto *para nosotros*. Este doble interés de la hermenéutica nos ayuda, por un lado, a hacer inteligible un pensamiento y, por otro lado, desentrañar relaciones del pensamiento con el mundo actual y con otras teorías que tratan de responder a la situación contemporánea respecto a la noción de acontecimiento.

Capítulo 1
El concepto de acontecer en la filosofía de Hegel

1. Introducción: La génesis del concepto de acontecer o acaecer

Este capítulo tiene por objeto indagar cuál es el significado, el valor y la función del concepto de *acontecimiento* en el conjunto del pensamiento de Hegel. Para acometer este objetivo se propone partir de los significados actuales de la lengua castellana. En ésta, se entiende por *acontecimiento* un "hecho o suceso, especialmente cuando reviste cierta importancia".[2] Acontecimientos, hechos y sucesos ocurren en el tiempo; acontecen, suceden o se hacen en el curso del tiempo, natural o cultural, evolutivo o histórico. El marco de los acontecimientos no es el *ser*, entendido como lo permanente o lo eterno, sino el tiempo, lo histórico, lo cambiante. Estos sustantivos que se refieren a los acontecimientos evidencian entonces cierta incapacidad para expresar esta *motilidad*,[3] movilidad o movimiento, que son propios del acontecer o suceder. Por esta razón, autores como H. Marcuse prefieren utilizar el verbo *acontecer* o *acaecer (Geschehen)* en lugar de los sustantivos mencionados. En castellano, *acontecer* significa, en una primera acepción, "suceder, hacerse realidad"; y también "acaecimiento, sucesión

[2] Diccionario de la Real Academia Española *on line* http://dle.rae.es/

[3] Preferimos "motilidad" a "movilidad", porque este último da idea de la capacidad de movimiento de algo o alguien, mientras que el primero hace referencia a que el ser mismo es movimiento.

de los acontecimientos"[4]. *Suceder* y *sucesión* hacen referencia a los cambios en el curso del tiempo y, por extensión, a los cambios históricos.

En este sentido, Hegel observa que cuando se trata de comprender la historia, la primera categoría a tener en cuenta es la de *variación*; la consideración de la multiplicidad infinita de acontecimientos 'en incesante sucesión', provoca en nosotros cierta melancolía pues, al parecer, en la historia todo termina, todo perece, todo pasa…

> …Vemos un ingente cuadro de *acontecimientos* [*Begebenheiten*] y actos, de *figuras infinitamente diversas* de pueblos, Estados e individuos, en *incesante sucesión*. Cuanto puede introducirse en el ánimo del hombre e interesarlo, todo sentimiento del bien, de lo bello, de lo grande, se ve solicitado y promovido; por todas partes se conciben y persiguen fines que reconocemos y cuya realización deseamos y por los cuales esperamos y tememos. En todos estos *acontecimientos* y accidentes vemos sobrenadar el humano hacer y padecer; en todas partes algo nuestro y, por tanto, una inclinación de nuestro interés en pro y en contra. (…) Por todas partes el más abigarrado tropel, arrastrándonos en su interés. Y cuando una cosa desaparece, viene otra al momento a ocupar su puesto.[5]

Un *primer* rasgo del significado del concepto de acontecimiento se delimita en este contexto: multiplicidad infinita en sucesión incesante. Todo cambia y se mueve todo el tiempo.

Un *segundo* rasgo del significado se explicita en la *Filosofía del derecho*, donde Hegel escribe:

> En la *existencia* aparece así esta relación negativa consigo del Estado como relación de *otro* con *otro*, como si lo negativo fuera algo *exterior*. La existencia de esta relación negativa

[4] Diccionario de la Real Academia Española *on line* http://dle.rae.es/

[5] Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, pp. 102-103.

> tiene, por lo tanto, la forma de un suceder [acaecer, acontecer (*Geschehens*)] y un entrelazarse con acontecimientos accidentales [*zufälligen Begebenheiten*] que provienen del *exterior*. Pero en realidad es su *propio* y más elevado momento, su infinitud real, como idealidad de todo lo finito contenido en él. Es el aspecto por el cual la sustancia, en cuanto poder absoluto frente a todo lo individual y particular, frente a la vida, la propiedad y sus derechos, y frente a los demás círculos, eleva la nulidad de éstos a la existencia y a la conciencia.[6]

En este texto se habla del Estado, que para Hegel es la realización efectiva de la conciencia de la libertad del Espíritu, es decir, de las acciones libres que definen a los seres humanos. Que el Estado es una realización efectiva significa que a través de todos los hechos producidos por la voluntad libre humana se construye un sentido, una 'razón', a la que Hegel llama 'conciencia de la libertad del Espíritu'. Sin embargo, esto no puede observarse a simple vista o de modo inmediato. Por el contrario, inmediatamente lo dado, lo existente se presenta como algo completamente extraño a la libertad, ajeno[7] a la voluntad, 'exterior' (en el sentido de 'accidental', 'no necesario', 'contingente'). Ya Fichte, antes que Hegel, había observado que las acciones libres del sujeto (yo) producen una realidad externa y ajena (no-yo) que se opone y ofrece resistencia a la libertad del yo. La '*exterioridad*', lo accidental, es un *segundo* significado del acontecer.

Respecto del primer rasgo del significado, la *multiplicidad infinita* y la *sucesión incesante*, Hegel señala que no deben impedirnos ver que es *el mismo sujeto* el que produce todos los acontecimientos: el espíritu, la acción de los seres humanos. La diversidad de los actores y de las acciones ha de ser pensada

[6] Hegel, G. W. F., *Filosofía del derecho*, § 323, p. 370. Cf. Žižek, S., *Contragolpe absoluto*, Madrid, Akal, 2016, 30-31.

[7] En el sentido de lo que no puede ser abarcado o contenido, de lo que resulta siempre heterogéneo a la conciencia y al conocimiento y, consecuentemente, lo que no puede ser comprendido y explicado.

en la *unidad de sentido* que se construye, debe ser comprendida *desde la relación*, desde el hilo conductor que se teje a través de ellos. Los diversos actores y las distintas acciones tienen que ser vistas como particularizaciones de un único sujeto universal y como momentos de un solo accionar. Pero no solamente la multiplicidad *de los sujetos* debe ser comprendida en una unidad sino también la multiplicidad *de los objetos*: las obras, los hechos, los acontecimientos. También es necesario considerar que el espíritu no es solo el sujeto del acaecer histórico sino también su *objeto*. El espíritu es *quien* hace la historia y el espíritu es *lo que* se hace en la historia.[8] El espíritu se hace y produce *a sí mismo* en el acaecer y también se sabe y se (re) conoce en esa obra. De manera que la multiplicidad *objetiva*, la pluralidad de hechos producidos en los distintos lugares y épocas, llegan a ser comprendidos como *una* obra, como *un* sentido. Por debajo, por sobre, o mejor, *a través* de la multiplicidad y de la incesante sucesión, es necesario comprender *el sentido*[9] de los acontecimientos. "Se impone, pues –observa Hegel–, la pregunta de si tras el tumulto de esta superficie no habrá *una obra* íntima, silenciosa y secreta, en que se *conserve* la fuerza de *todos* los fenómenos. Lo que puede dejarnos perplejos es la gran diversidad e incluso el *interior antagonismo* de este contenido"[10]. El contenido de este sujeto que se hace a sí

[8] Hegel dice que el espíritu "es conciencia, pero también [es] su objeto" [Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal,* Madrid, Tecnos, 2005, p. 121]. El espíritu es objeto de sí mismo (de su propio obrar) y conciencia de sí mismo o *autoconciencia* (de su propio saber).

[9] La problemática del *sentido* de la historia y del *ser* histórico surge claramente dentro del contexto del pensamiento de Hegel, como ha mostrado H. Marcuse, con anterioridad al replanteo que hizo Heidegger y la hermenéutica posterior. Y cuando las discusiones se desplazan al "ámbito general del sentido" en tanto éste "constituye la dimensión universal de manifestación del ser", como observa E. Vergalito, la cuestión central del pensamiento *ya no* gira alrededor de la polémica entre 'realismo/s' e 'idealismo/s' (Vergalito, E., *Laclau y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2017, p. 94).

[10] Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 104. Énfasis nuestro.

mismo y de esta conciencia que se conoce a sí misma genera perplejidad porque es paradójico, antagónico o contradictorio.

En las acciones históricas particulares o singulares la unidad de sentido es imposible de alcanzar, pero para la ciencia es una exigencia necesaria de la comprensión. "La [ciencia de la] historia solo debe recoger puramente *lo que es*, lo que ha sido, los acontecimientos [*Begebenheiten*] y actos. Es tanto más verdadera cuanto más exclusivamente se atiene a lo dado, (…) cuanto más exclusivamente se propone como fin [conocer] lo sucedido"[11]. El objeto de estudio de la historiografía son los acontecimientos presentes y pasados, lo que es y lo 'sido'. Aunque lo acontecido ya *no existe*, no por ello es menos real y, como tal realidad, es objeto de la ciencia histórica. El conocimiento científico no se limita a la *descripción* de lo que es, sino que debe poder alcanzar una *comprensión* de la realidad. Se puede comprender la realidad de la acción libre humana en tanto construye un sentido. Sin embargo, la comprensión científica no es un agregado o exterior que un 'sujeto racional' pondría *sobre* la realidad desde un 'mundo inteligible' ajeno y extraño. Si esto fuera lo que hiciese la ciencia histórica, nunca alcanzaría los hechos ni sería el *conocimiento verdadero* de los hechos, sino que estaría en contradicción con su propio fin que es atenerse a lo acontecido. Si la ciencia histórica se limitase a describir los acontecimientos *desde la perspectiva subjetiva del observador*, nunca lograría la comprensión *de los hechos*, nunca alcanzaría otra cosa que perspectivas subjetivas, opiniones. La ciencia histórica tiene como primera condición "recoger fielmente lo histórico"[12], pero su objeto no es el *mero acontecimiento*, pues los acontecimientos están determinados y deben ser comprendidos y explicados.

[11] Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 95.

[12] Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, pp. 100-100.

> …El gran contenido de la historia universal *es* racional y *tiene que ser* racional; una voluntad divina rige poderosa el mundo, y no es tan impotente que no pueda determinar este gran contenido. Nuestro fin debe ser conocer esta substancialidad[13], y para descubrirla, hace falta la conciencia de la razón, no los ojos de la cara, ni un entendimiento finito, sino los ojos del concepto, de la razón, que atraviesan la superficie y penetran allende la intrincada maraña de los acontecimientos.[14]

El contenido 'tiene que ser racional', porque está determinado por el sentido, es decir, sigue un curso *necesario*.[15] 'Nuestro fin', es decir, el fin del filósofo o del científico debe ser 'conocer esa substancialidad', comprender el sentido de los hechos más allá de 'la intrincada maraña de los acontecimientos'.

> La filosofía, pues, al ocuparse de la historia, toma por objeto *lo que* el objeto concreto *es*, en su *figura concreta*, y considera su *evolución necesaria*. Por esto, lo primero para ella no son los destinos, ni las pasiones, ni las energías de los pueblos, junto a las cuales se empujan los acontecimientos; sino que *lo primero es el espíritu de los acontecimientos* [*der Geist der*

[13] [Nuestra nota] La 'substancialidad' a la que se refiere no es la de los meros acontecimientos, los hechos en tanto dados o existentes, sino el *sentido* de los acontecimientos, la *racionalidad* que los comprende. Pero el sentido *no es subjetivo*, no es externamente agregado a los acontecimientos, sino lo que determina los acontecimientos, el sentido que está contenido en los hechos mismos.

[14] Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, pp. 100-101.

[15] En todas las introducciones a sus obras, Hegel repite incansablemente que para *justificar la necesidad* de un proceso o, lo que es lo mismo, para *demostrar su verdad*, se requiere de un desarrollo fundamentado que no puede simplemente 'mostrarse' o 'señalarse' inmediatamente. "Lo que puede decirse en una introducción debe tomarse como algo histórico [*historisch*], como un supuesto (según se advirtió ya) que o tiene ya su desarrollo y demostración en otra parte, o, por lo menos, se justificará en el subsiguiente tratado de la ciencia" (Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 121).

> *Begebenheiten*], que hace surgir los acontecimientos; éste es Mercurio, el guía de los pueblos [*der Führer der Völker*].[16]

La filosofía no se ocupa de los hechos meramente percibidos, pero tampoco se ocupa de meros objetos del pensamiento o abstracciones. Los hechos meramente percibidos son contingentes y, por tanto, no pueden ser comprendidos o explicados cabalmente. Los objetos abstractos pueden ser explicados rigurosamente pero no tienen existencia 'fuera' del pensamiento subjetivo.

Se pueden agregar dos significados más al concepto de acontecimiento, al menos en esta aproximación '*inmediata*': los acontecimientos son *abstractos*, porque están desvinculados de otros acontecimientos y de los actores que los producen, y son *contingentes*, porque no se derivan de una racionalidad o de una causalidad que los explique o comprenda. Los *hechos o acontecimientos concretos*, en cambio, pueden ser comprendidos, porque son *inmanentes* a la razón, es decir, son inherentes al sentido que se despliega en el acontecer. Los acontecimientos concretos son el objeto propio de la filosofía porque son *universales* y pueden ser comprendidos incluso en su cambio, en su movimiento, en su devenir, porque esa evolución es *necesaria*.

> La evolución [del espíritu en la historia] no es, pues, un mero producirse, inocente y pacífico,[17]como en la vida orgánica, sino un duro y enojoso trabajo *contra sí mismo* [*Arbeit gegen sich selbst*]. Tampoco consiste en la mera evolución formal, sino en la realización de un fin *con un contenido determinado*. Hemos indicado desde un principio cuál es este fin: el espíritu, *el espíritu que en su esencia es el concepto de la libertad* [*dem Begriff der Freiheit*]. Este es el objeto fundamental y,

[16] Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 101.

[17] [Nuestra nota] Lo que Hegel opone aquí a lo propio de la vida orgánica natural, que es inocente y pacífica, es lo sabido y antagónico que es inherente a la vida del espíritu y de la libertad.

por tanto, el principio director de la evolución, *lo que da a la evolución su sentido*.[18]

El proceso de desarrollo o de evolución de la historia es concreto, universal y necesario y por eso puede ser comprendido y explicado. Su fin o sentido es *necesario*. Y ese fin o sentido, paradójicamente, es el desarrollo pleno de la acción *libre* humana. Hay, pues, una *necesidad de la libertad*. A diferencia del dualismo cartesiano que separa la substancia pensante de la substancia extensa y, sobre todo, del dualismo kantiano, que escinde el mundo fenoménico del mundo nouménico, que separa el orden de la naturaleza del mundo de la cultura, que excluye la moralidad y la libertad de la necesidad y la determinación, Hegel piensa el producto de las acciones libres como el *verdadero sentido de los acontecimientos*, no solamente histórico-culturales sino también naturales.

La *evidencia filosófica*[19] es que sobre el poder de Dios [poder absoluto] no hay ningún otro poder que le impida imponerse; es que Dios *tiene razón siempre*[20]; es que la historia universal representa el plan de la Providencia. Dios gobierna [*regiert*] el mundo; el contenido de su gobierno, la realización de su plan, es la historia universal. Comprender esto es la tarea de la filosofía de la historia universal, que se basa en el su-

[18] Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 212.

[19] Se trata de una evidencia filosófica, es decir, accesible a la razón: si el poder absoluto admitiese un poder superior, no sería absoluto.

[20] [Nuestra nota] Es decir, hay un orden o un sentido *en la* realidad porque ésta es obra de Dios. En tanto 'creador', Dios determina no solamente la naturaleza de los seres creados sino también las leyes que los gobiernan. En tanto 'salvador', Dios determina el sentido de la historia de acuerdo con su plan de salvación. Estas *representaciones* de la religión y la teología expresan *plásticamente* aquello que Hegel quiere comprender y explicar *conceptualmente*: hay un orden en la naturaleza y hay un sentido en la historia. La plasticidad de la representación hace posible imaginar y simbolizar aquello a lo que se refiere, pero para comprenderlo y explicarlo hay que seguir el curso de la ciencia; en este caso, de la filosofía de la historia universal.

> puesto de que *la idea se realiza* y de que solo aquello que es conforme a *la idea tiene realidad*[21]. Ante la pura luz de esta idea divina, que no es un mero ideal, desaparece la ilusión de que el mundo sea *una loca* [*verrücktes*] *e insensata* [*törichtes*] *cadena de acontecimientos* [*Geschehen*]. La filosofía quiere *conocer*[22] el contenido, la realidad de la idea divina y *justificar* [*rechtfertigen*] *la despreciada* [*verschmähte*] *realidad*, pues la razón es la percepción [*Vernehmen*] de la obra divina.[23]

Con esto se delimita el significado del concepto de acontecimiento: multiplicidad infinita, sucesión incesante, '*exterioridad*' y '*ajenidad*', contenidos abstractos, relaciones contingentes, sucesión loca e insensata. Pero, al mismo tiempo y en contraposición con este significado proveniente de la percepción inmediata y del sentido común, e incluso de la religión, de los mitos y de la imaginación, Hegel comienza a definir el *concepto* filosófico.

El poder de Dios es el poder de la razón, el poder real. Y Dios "no es tan impotente que no pueda determinar este gran contenido" (los acontecimientos). 'Determinar' los acontecimientos es configurarlos de acuerdo a un plan, o sea, de acuerdo a la razón, en lo que tienen de racional, es decir, *en su sentido*. De acuerdo con el concepto racional o filosófico, el acontecimiento o, mejor, el acontecer o el acaecer tiene los rasgos *opuestos* a los explicitados anteriormente: no son múltiples sino *singulares*; no son una sucesión incesante o indefinida sino una *evolución*; no son exteriores sino *interiores o inmanentes*; no son ajenos sino íntimos; no son abstractos sino *concretos*; no están en relaciones contingentes sino *necesarias*; no son una sucesión loca e insensata sino un *sentido racional*.

[21] [Nuestra nota] En el prólogo de la *Filosofía del derecho*, lo dice de otra manera pero con un mismo sentido: "Lo que es racional es real y lo que es real es racional".

[22] [Nuestra nota] El objetivo de la filosofía no es imaginar, representar o simbolizar, sino conocer, comprender, explicar.

[23] Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 143.

Quedan así definidos dos significados del acaecer y del acontecimiento:

1. Acontecimiento como contingencia, inmediatez, exterioridad, particularidad, que se identifica con lo no verdadero, lo no mediado, lo no realizado, lo no reapropiado o interiorizado, lo no universalizado.

2. Acontecimiento en tanto singular/universal o universal concreto, como realización del movimiento de la acción libre, como efectivización plena del sentido de la historia y también como la irrupción de un sentido nuevo.

¿Cuál es el origen de este segundo significado propiamente filosófico? ¿Cuándo ha surgido y cómo se ha desarrollado el *concepto* [hegeliano] de acontecer? Se puede rastrear esta evolución a través de los diferentes problemas y las distintas temáticas elaborados por la filosofía de Hegel.

2. El acontecimiento en la filosofía de la religión

El concepto de acontecimiento en Hegel tiene su raíz en el núcleo central del pensamiento teológico cristiano: en la *cristología*. Se puede vislumbrar su origen en el siguiente texto de san Pablo:

> El mensaje de la cruz es una locura para los que se pierden, pero para los que se salvan –para nosotros– es fuerza de Dios[24]. Porque está escrito: Destruiré la sabiduría de los sabios y rechazaré la ciencia de los inteligentes. ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el hombre culto? ¿Dónde el razonador sutil de este mundo? ¿Acaso Dios no ha demostrado que la sabiduría del mundo es una necedad?[25] En efecto, ya que el mundo,

[24] [Nuestra nota] Nótese que en el texto de la *Filosofía de la historia* antes citado, Hegel hace referencia a esta misma representación (la fuerza u omnipotencia de Dios) que aquí utiliza san Pablo.

[25] [Nuestra nota] San Pablo señala la contradicción, no para refutarla o rechazar alguno de los términos, sino como el núcleo del mensaje cristiano. Hegel, por

con su sabiduría, no reconoció a Dios en las obras que manifiestan su sabiduría, Dios quiso salvar a los que creen por la locura de la predicación. Mientras los judíos piden milagros y los griegos van en busca de sabiduría, nosotros, en cambio, predicamos a un Cristo crucificado, escándalo para los judíos y locura para los paganos, pero fuerza y sabiduría de Dios para los que han sido llamados, tanto judíos como griegos. Porque la locura de Dios es más sabia que la sabiduría de los hombres, y la debilidad de Dios es más fuerte que la fortaleza de los hombres.[26]

Hermanos, tengan en cuenta quiénes son los que han sido llamados: no hay entre ustedes muchos sabios, hablando humanamente, ni son muchos los poderosos ni los nobles. Al contrario, Dios eligió lo que el mundo tiene por necio, para confundir a los sabios; lo que el mundo tiene por débil, para confundir a los fuertes; lo que es vil y despreciable y lo que no vale nada, para aniquilar a lo que vale. Así, nadie podrá gloriarse delante de Dios.[27]

En este texto se articulan la tradición griega y la tradición judía. San Pablo, un judío nacido en Tarso, escribe a la asamblea (ἐκκλησία, *ecclesía*) cristiana de la ciudad griega de Corinto para anunciar la 'buena nueva' del evangelio. Hablar sobre lo *nuevo* requiere un *lenguaje nuevo*. Pablo le da un nombre al nuevo lenguaje; lo llama el 'lenguaje de la cruz'. Lo nuevo no puede ser expresado mediante un lenguaje antiguo, porque en

su parte, hará de la contradicción el núcleo de la filosofía especulativa: "Lo *especulativo* está en este momento dialéctico, tal como se admite aquí, y en la concepción, que de él resulta, de los contrarios en su unidad, o sea de *lo positivo en lo negativo*. Es el aspecto más importante, y también el más difícil para el pensamiento todavía no ejercitado ni libre" (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1974, p. 52). Cf. Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía, 13* (1), Universidad de Chile, p. 118.

[26] [Nuestra nota] ¿Cómo se puede predicar la locura de Dios? ¿Cómo se le puede atribuir debilidad? ¿Cómo podría Dios querer 'aniquilar' lo que vale? ¿Es la contradicción un rasgo constitutivo del acontecimiento salvífico?

[27] San Pablo, 1ª. Carta a los corintios, 1, 18-29.

ese caso la novedad se opacaría debajo de las viejas palabras y de los significados conocidos y perdería su novedad. Pero a esta dificultad se le agrega otra: la 'buena nueva' es extremadamente paradójica y no puede ser asimilada ni a la herencia judía ni a la tradición griega: '*nosotros* predicamos a Cristo crucificado'. Para la tradición judía es un escándalo[28], es decir, *lo opuesto* e incompatible con lo sagrado; para la tradición griega es una locura, es decir, *lo opuesto* a la razón. Para ambas, es inasimilable, inaceptable, insostenible.[29]

Los griegos quieren conocer y explicar la realidad, lo cual solo puede hacerse fundamentando lo que sucede, los acontecimientos, en un principio (ἀρχή) racional. Para la tradición griega, la novedad, en tanto tal, es incomprensible, porque si se pudiese explicar estaría contenida y supuesta en lo que ya se sabe y no sería, entonces, nada nuevo, y si fuese radicalmente nueva no tendría ni causa ni explicación alguna. La novedad de Cristo crucificado es *radicalmente incomprensible* para esta tradición ya que es la absoluta contradicción: lo eterno temporalizado, lo inmortal muerto, el orden subvertido.[30] Los judíos quieren redimirse del pecado y están abiertos a los nuevos signos provenientes del Altísimo, pero el sacrilegio y la blasfemia no pueden provenir de lo Alto y no puede haber mayor sacrilegio que

[28] Para esta tradición, 'escándalo' designa la maldad que atrae al hombre lejos de Dios, y por eso no puede ser atribuido a Dios.

[29] "Dios es una vida que incluye la muerte, una sabiduría que lleva a la locura, un señorío compatible con la esclavitud, una eternidad que alberga en su seno el tiempo, una inmensidad que admite la medida, una infinitud que encierra en sí la finitud; y todo ello como una 'posibilidad' y potencia positiva" (Küng, H., *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, Barcelona, Editorial Herder, 1974, p. 595).

[30] "Así se llega al paradójico resultado de que la sustancia propia y verdadera del ente, el Espíritu, se hace real en el acaecer histórico: ¡el ser absoluto y, por lo tanto, en sí mismo a-histórico, crece en la historia y de la historia!" (Marcuse, H., *Ontología de Hegel*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1970, p. 288).

afirmar que Dios ha muerto.[31] Ni la tradición griega ni la judía pueden comprender la novedad inaudita del Cristo crucificado.

Para la tradición cristiana, que se inicia en esta época, Cristo crucificado es *el acontecimiento* paradigmático: no la sinrazón sino un sentido *nuevo*, no el sacrilegio sino una *nueva* ley. La encarnación, la muerte y la resurrección de Cristo son la encarnación, la muerte y la resurrección de Dios. Éste es el gran desafío para el pensamiento teológico tanto como para el filosófico. ¿Cómo asumir este desafío que inserta la vida, el cambio, la historia, la finitud, la muerte, es decir, *lo negativo*, en el seno de la divinidad y de lo absoluto?[32] El teólogo Hans Küng observa al respecto:

> El interés principal de Hegel, en quien lo específicamente teológico se une con lo cristológico, es la unidad dinámica dentro de la divinidad viviente. El Dios vivo es para él el que se mueve, el que cambia, *el que recorre una historia*, el que no permanece rígidamente *lo que es*, sino que *llega a ser aquello que es*. (…) Es el Dios que no consiente que las contradicciones permanezcan estáticas y petrificadas en sí mismas, sino que las desarrolla y *sufre* en el mundo, para *reconciliarlas en la unidad*; el que, mediante esa enajenación de sí mismo en la creación, la cual alcanza su culminación visible *en la encarnación y en la muerte de cruz*, manifiesta toda la hondura de su esencia.[33]

[31] "Por una parte, la Muerte de Dios, acontecimiento de la Crucifixión, constituye un momento de la Idea absoluta; por otra parte, la Muerte de Dios aparece como verdad de la subjetividad humana, subjetividad que forma el 'punto de vista absoluto' de la filosofía moderna." (Malabou, Catherine, *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica*, Buenos Aires, Palinodia, 2013, pp. 191-192)

[32] "Nadie, antes de Hegel, había interpretado filosóficamente la Muerte de Dios como el acontecimiento de su auto-negación, es decir, como un momento de verdad en Dios mismo" (Malabou, Catherine, *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica*, Buenos Aires, Palinodia, 2013, p. 195).

[33] Küng, H., *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, Barcelona, Editorial Herder, 1974, pp. 571-572.

La eternidad se hace tiempo, *se historiza*. La infinitud se hace finita, *se finitiza*. El Altísimo se abaja, se humilla, *se encarna*. Dios sufre[34]… 'el dolor absoluto'[35]. El inmortal muere. "El viernes santo histórico del abandono de Jesús por parte de Dios ha de entenderse en la cima de la especulación, donde se encuentran la fe y la razón, como el viernes santo del absoluto mismo[36] y, por ello, como el viernes santo del abandono *de todo ser*[37] por parte de Dios".[38] Comprender el *acontecimiento* del Cristo crucificado requiere de una *nueva sensibilidad* capaz de sufrir el 'dolor absoluto', de una *nueva voluntad* capaz de sostenerse ante la muerte y lo negativo[39] y de una *nueva razón* capaz de comprender incluso la locura y el sinsentido.

> Pero ahora interviene también una determinación ulterior. Dios ha muerto, Dios está muerto — éste es el pensamiento

[34] Küng, H., *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, Barcelona, Editorial Herder, 1974, p. 586.

[35] Hegel lo llama "el viernes santo especulativo" (Hegel, G. W. F., *Creer y saber*, Bogotá, Editorial Norma, 1992, p. 194).

[36] Lo negativo es inmanente a lo absoluto: Dios mismo padece, sufre y muere. No se trata de algo 'exterior', inherente a lo finito, a lo humano o a la historia. Superando al mismo tiempo los resultados de las filosofías de Spinoza y Kant, Hegel busca conceptualizar la *ontologización de lo negativo*. Spinoza preserva a lo absoluto de lo negativo, del desorden, del mal, del vacío. Kant recurre a la separación de planos, haciendo a lo absoluto ajeno al conocimiento. Para Hegel ambas respuestas son unilaterales y parciales.

[37] [Nuestra nota] Podría decirse que éste es el objeto de la ontología de Hegel: comprender el Ser 'abandonado de Dios'.

[38] Küng, H., *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, Barcelona, Editorial Herder, 1974, p. 236.

[39] "El espíritu no es este poder (*Macht*) como lo positivo *que se aparta de lo negativo*, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es este poder que *mira a lo negativo a la cara y permanece* cerca de [con (*bei*)] él. Este permanecer [detenerse, quedarse (*Verweilen*)] es la fuerza mágica que hace que lo negativo *vuelva al ser*" (Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, México, F. C. E., 1966, p. 24. Prólogo. Énfasis nuestro.

> más terrible, el hecho de que todo lo eterno y verdadero no existe, que *la negación misma está en Dios*; con ello se vincula el dolor supremo, el sentimiento del completo abandono, la supresión de todo lo superior. — Pero el proceso no se detiene aquí, sino que ahora interviene la conversión, a saber: Dios se conserva en este proceso y éste no es sino *la muerte de la muerte* [*der Tod des Todes*]. Dios resucita *[steht wieder auf*] a la vida: así se torna en su contrario.[40]

Hegel se esfuerza en resaltar que no se trata de la muerte de un ser humano finito y mortal, sino de *Dios mismo*. Éste es *el pensamiento más terrible*: la negación está en Dios. Pero el proceso de negación no se detiene en ese momento de supresión y destrucción sino que produce la muerte de la muerte, la negación de la negación, y con ella, la resurrección de la vida.

> Ya en Jena –advierte Küng- había hablado Hegel del 'Viernes Santo especulativo', del 'dolor absoluto' de la divinidad *(Fe y Saber* I, 345). Y el final de la *Fenomenología* proclamaba: 'Conocer sus propios límites significa saber inmolarse [sacrificarse]. Esta inmolación es la alienación en que el espíritu presenta su devenir hacia el espíritu en la forma de un *acaecer contingente y libre*...'[41] (II, 563).[42]

El acontecimiento histórico es un acaecer contingente y libre y, al mismo tiempo, es un acontecimiento salvífico, es decir, es la consumación del plan de Dios para redimir a los hombres

[40] Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, p. 296. Énfasis nuestro.

[41] La traducción de la cita de Hegel ha sido modificada teniendo en cuenta la traducción de Gaos de la *Fenomenología del espíritu*, México, F. C. E., 1966, p. 472.

[42] Küng, H., *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, Barcelona, Editorial Herder, 1974, p. 407.

del pecado.[43] El acontecimiento cristológico se produce en la encrucijada del tiempo y la eternidad, en la conjunción de la muerte y la resurrección.

Éste es el escándalo para la fe [de los judíos] y el absurdo para la razón [de los griegos]. Pero este desafío para la teología y para la filosofía es también un desafío para la historia y para la acción política: ¿cómo enfrentar la *novedad* histórica? ¿cómo asumir lo revolucionario en el curso regular de la vida institucional? ¿cómo explicar la libertad, la acción nueva, no sujeta a determinación, en la naturaleza y en la historia?

3. El acontecer histórico-político

La raíz teológica cristiana del concepto de acontecimiento nos conduce a una nueva clave para comprender el conjunto del pensamiento de hegeliano. Ésta se encuentra en la Filosofía de la Historia Universal. Hegel se ocupó del tema en sucesivas lecciones dictadas en la Universidad de Berlín, a partir de 1822 hasta su muerte. Si bien no publicó sus investigaciones sobre esta cuestión, como hiciera con la Filosofía Política o con la Lógica, condensó su núcleo conceptual en algunas notas que utilizaba en sus clases como marco de referencia. Los editores de las lecciones se han valido de estas notas (principalmente de la última versión del año 1829) para darle una base literal a la multiplicidad de apuntes tomados por los alumnos, que sirvieron de fuente para la publicación de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Ellas nos permitirán, también a nosotros, dilucidar el sentido del concepto de acontecimiento *en la historia* para Hegel.

Ni las filosofías ni las ciencias modernas *pre*-hegelianas han podido resolver satisfactoriamente el problema de la libertad y la

[43] "El dolor de Dios y el dolor de la subjetividad humana privada de Dios deben entonces analizase como las dos caras invertidas de un mismo acontecimiento" (Malabou, Catherine, *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica*, Buenos Aires, Palinodia, 2013, p. 192).

acción humana en la historia. Para las nuevas concepciones de las ciencias surgidas en la modernidad, el *objeto* de conocimiento es la *naturaleza* y la física es el modelo de la cientificidad.[44] Sobre esta base, los seres humanos y sus acciones solo pueden ser conocidos *científicamente* en tanto fenómenos naturales, es decir, en cuanto están determinados por las leyes de la naturaleza. Se dice entonces que, en el ámbito de la naturaleza, todo hecho, toda realidad y todo cambio están *determinados*, es decir, que *no pueden ser de otra manera* sino conforme a la ley natural. Así explicaba Hobbes, tanto la conducta de los animales en general, como la de los animales 'humanos' en particular, ya que pensaba que todos ellos están *determinados* por una ley natural que es el instinto de autoconservación. A partir de esa ley natural se puede prever cómo se van a comportar los hombres en distintas situaciones, por ejemplo, en un estado natural pre-social. Si solo hay ciencia de lo que está determinado, de lo que está sujeto a leyes universales, *no es posible una ciencia del hombre entendido como ser libre*, no sujeto a las leyes naturales. La ciencia –arguye Kant- se ocupa del conocimiento de los *fenómenos*, conoce las acciones de los hombres como si fuesen hechas por seres naturales. Desde esta perspectiva sólo hay ciencia del hombre en cuanto se lo considera como un ser *natural*, es decir, como un cuerpo físico, animado, viviente o regido por el instinto. Solo así es posible conocer las acciones de los hombres y preverlas. Si se sostiene que los seres humanos son *libres* y que ello supone un cierto principio de indeterminación de la voluntad, tal supuesto resultaría inexplicable para el modelo de ciencia entonces vigente. Este problema resulta del supuesto de que las acciones humanas (lo que el hombre *hace en tanto hombre*, en tanto ser libre) no están determinadas por una ley natural y que, en tal caso, dos casos semejantes podrían dar origen a acciones diferentes. Para evitar el dilema de negar la libertad para afirmar

[44] Incluso cuando Hume apunta a construir una "ciencia del hombre", lo hace intentando reproducir el éxito del modelo de la ciencia física de Newton en el ámbito de la moral o de las humanidades.

la ciencia o negar la ciencia para afirmar la libertad, Kant *separa* los ámbitos de lo natural y de lo humano, de la ciencia y de la moral (metafísica), de la determinación y de la libertad.

Hegel da un paso más y se pregunta: ¿cómo sería posible un conocimiento *científico* de los hombres considerados *como seres libres*? ¿Cómo sería posible una *ciencia de la libertad*? Argumenta que si la nueva ciencia y los nuevos conocimientos de la época moderna habían demostrado que la naturaleza (compuesta de seres no racionales) está determinada por leyes racionales, con mayor razón hay que suponer que el curso de las acciones de los hombres (que son seres racionales) esté gobernado por la racionalidad. En el conocimiento de la naturaleza, el sujeto (el que conoce) y el objeto (lo que se conoce) son extraños el uno al otro, puesto que se supone que el pensamiento (sujeto) es heterogéneo respecto de los seres existentes (objeto). En el conocimiento de lo humano, en cambio, *sujeto y objeto se identifican*, puesto que es el hombre el que conoce (sujeto) y es también el hombre lo que se conoce (objeto). Por eso, como ya se ha señalado, Hegel dice que el espíritu "es conciencia, pero también [es] su objeto". Ya no se está en el plano teológico de la salvación sino en plano científico-filosófico. Desde esta perspectiva no se supone que el orden de la realidad se derive de la acción creadora y salvadora de Dios, pero hay que suponer que hay un orden o un sentido en la realidad, porque de lo contrario el conocimiento científico sería imposible.

A diferencia del entendimiento subjetivo kantiano que depende de que algo le sea dado en la experiencia para tener un conocimiento de ese algo, el espíritu *depende sólo de sí mismo* porque él es su propio objeto. Él es el que hace (sujeto) y lo que hace (objeto). A diferencia de la naturaleza que no tiene conciencia de sí, salvo a través del pensamiento humano (sujeto) que la conoce, el espíritu se produce *a sí mismo* y se conoce *a sí mismo*. Y, como el producto de su actividad es él mismo, no depende de otro para producirse ni para conocerse: es autónomo, independiente, es decir, *libre*.

En la historia no se puede hablar de un conocimiento 'objetivo' ni 'subjetivo'. Tampoco se pueden considerar estos conceptos como excluyentes, ya que el sujeto y el objeto son *uno solo*. En el ámbito de la historia, hay que pensar en términos de la unidad 'sujeto/objeto', hay que concebir cada uno de los términos desde la *totalidad*, desde la integración. En la historia se trata de comprender los *procesos*: cómo el sujeto se objetiva y cómo una realidad objetiva toma conciencia de sí misma (se subjetiva). La historia es el ámbito de la objetivación, de la enajenación o de la alienación; y es también el ámbito de la subjetivización, de la superación y de la liberación. La historia es comprensible como producto de la acción libre de los seres humanos, es decir, de lo que Hegel llama 'espíritu'. En la historia, la acción humana libre *construye un sentido*, un orden, una finalidad que *llega a ser universal*. A diferencia del sistema de la naturaleza, donde la universalidad está *dada* en los principios y las leyes que rigen todos los cuerpos y sus movimientos, la historia es una construcción que no está ya dada sino que se va haciendo –se 'pone', dice Hegel-, que va creando su propia legalidad universal.

Sin embargo, esta concepción postkantiana debe responder todavía a dos problemas o contradicciones inherentes a su posición. Por un lado, ¿cómo podrían armonizarse los fines universales y los objetivos particulares e individuales, o los deberes y los derechos, o la obediencia y la libertad? Por otro lado, ¿cómo podría comprenderse la novedad de una acción singular, si el sentido y la legalidad vigente forman parte de lo ya establecido, aceptado y sedimentado, es decir, de lo antiguo? ¿Cómo podría siquiera ser visualizado lo nuevo desde lo antiguo, lo revolucionario desde el *ancien régime*? Hegel responde a estos problemas en la Introducción a las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, determinando mejor el significado del acontecer histórico.

La primera cuestión se aborda al indagar sobre el destino de los *individuos* en la historia *universal*. La mayor parte de los individuos encuentra satisfacción en el marco de las costumbres y

leyes establecidas, es decir, dentro del *orden normal* de las cosas. Sin embargo, en la historia no solamente cambian las decisiones y las posturas particulares dentro del sistema establecido de leyes y costumbres sino que también se transforman éstas sin que haya una 'ley eterna' que pueda servir de referencia para estos cambios. En los momentos de transformación histórica, en las situaciones que dan lugar a lo nuevo, se requiere la acción de los 'grandes hombres', de individuos excepcionales, cuyo papel es hacer advenir la novedad, instituir un nuevo orden histórico más libre, más universal. En ellos, lo universal y lo singular llegan a identificarse, aunque no sin un 'penoso trabajo'. Estos individuos históricos "han tenido la fortuna de ser los apoderados o abogados de un fin, que constituye *una fase* en la marcha progresiva del espíritu universal. (…) Han sabido satisfacerse y realizar *su fin*, el *fin universal*. Han tenido la audacia de tomar sobre sí ese fin tan grande, contra todas las opiniones de los hombres"[45]. Hegel menciona tres ejemplos de estos individuos históricos: Alejandro Magno, Julio César y Napoleón Bonaparte. 'Su' fin no tiene que ser entendido como 'el suyo propio, particular', sino como el fin universal en esa fase de la historia, con el cual se identifican y al que hacen suyo[46]. Su grandeza ha consistido, precisamente, en reconocer esa necesidad de lo universal en esa fase, en esa etapa, seguir esa causa con todo el impulso de la pasión[47] y sacrificarle la propia existencia. "El fin de la pasión y

[45] Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 163.

[46] "El modo como aquí el espíritu, en su particularidad subjetiva, se identifica con la idea, es, por decido así, algo animal. (…) Hay una especie de impulso, casi animal, en el hecho de que el hombre ponga así su energía en una cosa, salvo que hayan sido víctimas de la manía crítica, principalmente de la envidia" (Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 164).

[47] "Lo en sí y para sí necesario [lo racional] aparece aquí, por tanto, en la forma de la pasión" (Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 164). La propia pasión se despliega según un orden necesario, de acuerdo con un sentido que es racional, aunque no propio del entendimiento o de la razón subjetiva.

de la idea es, por tanto, uno y el mismo. La pasión es la unidad absoluta del carácter [lo individual] con lo universal". Pero este universal no es el del Estado, la ley o la costumbre establecida, sino *lo nuevo*, la nueva exigencia o meta de la acción humana libre. Por eso, los hombres libres no sienten envidia de los grandes hombres de la historia, sino reconocimiento, y se alegran de su existencia.[48]

La acción libre inaugura una novedad en la historia y produce una excepción en el curso natural o normal de los hechos. También "Schmitt califica de excepcional a aquel acontecimiento real que trasciende el horizonte general de aplicación de una norma, es decir, que 'no está previsto en el orden jurídico vigente'. En este sentido, la primera nota atribuible al concepto es su efecto de desbordamiento del alcance universal inherente a toda normatividad: 'Lo excepcional es lo que no se puede subsumir: escapa a toda determinación general' (Schmitt, 1998: 24)."[49]

Lo excepcional tiene un triple efecto de desbordamiento, alteración e interrupción; suspende, complica y desmiente la legalidad. Más aún la anula y la aniquila. La excepción abre el camino al *acto decisorio radical*, sin base en la legalidad o normalidad establecidas. De esta manera se abre a la producción de un *nuevo* ordenamiento jurídico. "El caos creado por la excepción absoluta reclama una decisión igualmente extrema, capaz de reconstituir el carácter 'normal' y 'homogéneo' del sustrato social al cual ha de aplicarse la nueva estructura normativa".[50]

Juzgados desde la perspectiva de las costumbres establecidas, de las leyes aceptadas, desde lo instituido, desde la óptica de los intereses inmediatos e incluso mezquinos, los grandes hombres son vistos como *inmorales*. Esto no podría ser de otra manera, pues el fin que los guía todavía no se ha impuesto ni

[48] "El hombre libre, en cambio, no es envidioso; reconoce gustoso a los grandes individuos y se alegra de su existencia" (Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 164).

[49] Vergalito, Esteban, *Laclau y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2017, p. 57.

[50] Vergalito, Esteban, *Laclau y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2017, p. 58.

reconocido en la época en la que viven y solo la posteridad creará las condiciones para su aceptación y validez. Para los hombres comunes, normales, inmersos en el mundo, la novedad es siempre monstruosa, inmoral, sacrílega, criminal, subversiva. El acontecimiento nuevo solo es visible, discernible o 'comprensible', cuando se parte del "desprecio por lo admitido"[51] y los individuos se ponen como objetivo "lo nuevo que traen al mundo"[52]. Si los seres humanos se limitasen a seguir las costumbres, las leyes o la racionalidad establecida no habrían creado formas de vida más libres, más universales[53] o más racionales[54]. El fin o la causa de los grandes hombres no se justifica por el orden previamente establecido sino por el orden nuevo que se abre paso en la historia ("había que crear otra forma…"). Si el orden y la legalidad instituidos fuesen siempre e incondicionalmente respetados, nunca podría surgir lo nuevo. Por ello, "estos individuos históricos, atentos a sus grandes intereses, han tratado sin duda ligera, frívola, atropelladamente y sin consideración otros intereses y derechos sagrados, que son, por sí mismos, dignos de consideración"[55] y por ello han sido, con razón, objeto de censura moral. Pero desde el punto de vista del progreso de la libertad y de la racionalidad, están enteramente

[51] Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 167.

[52] Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 167.

[53] Los conceptos de verdad y universalidad tienen que ser considerados en un sentido histórico. Ni la verdad ni la universalidad están simplemente dadas, sino que se van construyendo históricamente y 'devienen' verdaderas o más verdaderas, 'devienen' universales o más universales. Desde esta perspectiva, la verdad nunca es lo dado.

[54] Hegel observa que si Julio César hubiese seguido a Cicerón, es decir, si hubiese obrado de acuerdo a la racionalidad establecida, "no habría sido nada" (p. 167), no hubiese creado una institucionalidad más libre y racional.

[55] Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 168.

justificados[56], porque "una gran figura que camina, aplasta muchas flores inocentes, destruye por fuerza muchas cosas, a su paso"[57]. Hegel niega que los individuos sean solo medios para la realización del fin universal, sosteniendo (con Kant) que los seres humanos son fines en sí mismos[58], pero esa libertad que hace dignos a los individuos y les da valor, es ella misma histórica y está sujeta al devenir y al perecer. Hegel lo expresa de este modo: "lo universal resulta de lo particular y determinado, *y de su negación*"[59]. En cuanto individual, particular, singular, histórica y finita toda acción libre es *acontecer*,[60] contiene su propia negación, supresión y superación.

La filosofía de la historia enseña que hay una *lógica* en las acciones libres de los seres humanos a través del tiempo.[61] Enseña

[56] "César hubo de realizar lo necesario, el derrocamiento de la podrida libertad. Pereció en esta lucha; pero lo necesario subsistió: la libertad sucumbió, conforme a la idea, bajo los sucesos externos" (Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 168).

[57] Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 168.

[58] "…algo en sí mismo eterno y divino" (Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 169).

[59] Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 168.

[60] "…la realidad de la vida es precisamente un acaecer en el sentido más propio, es objetificación y desobjetificación, caída en el ser-otro y retrocapción en el ser-para-sí, alienación y unificación. Ese acaecer se determinó en su concreción como *hacer*: la presentación y producción de sí mismo en la actuación esciente, que es necesariamente una 'inversión y alteración' del ente. Ese hacer constituye también el acaecer de la realidad del Espíritu; es esencialmente el 'movimiento del hacer consciente de sí mismo', o sea, de un hacer que procede del saber (histórico) de sí mismo y de la cosa misma, y que se mantiene en ese saber" (Marcuse, H., *Ontología de Hegel*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1970, p. 289).

[61] Esa lógica o modo de ser propio de lo histórico es lo que Marcuse llama 'historicidad'. "Historicidad significa el *sentido* de aquello que mentamos al decir de algo que es histórico, significa el sentido de ese 'es': *el sentido del ser de lo histórico*. Así se hace problema en lo histórico el modo en el cual es. ¡No se trata de la historia en cuanto ciencia ni en cuanto objeto de una ciencia, sino de *la historia como modo del ser*. Se interroga este ser respecto de su *acaecer*,

que en la historia se va construyendo un sentido que trasciende las meras condiciones y circunstancias, siendo a la vez irreductible a las leyes y determinaciones naturales. Se trata de una lógica de la libertad[62], a la que Hegel la llama 'conciencia de la libertad'. Esta enseñanza abre un nuevo campo de investigación, pues si se ha descubierto un sentido de los acontecimientos históricos, ha de ser posible extender esta comprensión *a todos los ámbitos del ser y de lo que es*. El gran desafío para la filosofía posthegeliana será comprender la irrupción[63] de la novedad radical en la evolución histórica, es decir, comprender el acontecimiento revolucionario.[64] El concepto de acontecer *histórico* conduce a la noción de acontecimiento *onto-lógico*.

---

respecto de su *motilidad*. Esta orientación de la pregunta no es arbitraria; y queda ya indicada por la palabra 'historia'. Lo que es histórico acaece de un modo determinado. Se problematiza la historia en cuanto acaecer, en cuanto motilidad; se apela a un modo de la motilidad como constitutivo del ser de lo histórico" (Marcuse, H., *Ontología de Hegel*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1970, p. 9).

[62] Que no debiera ser confundida con una metafísica hipostatizada en Idea Absoluta. Cf. Horkheimer, M., *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1982, pp. 121 ss.

[63] "El acontecimiento, por llamarlo de alguna manera, esto es, algo que no estaba aparentemente presente en la ideología pero que empieza a operar en ella y la desestabiliza (de hecho ha estado siempre operando en ella). (…) De forma lata el acontecimiento es lo que acontece como desde fuera de la red en la que se está y la perfora, le causa daño, la agujerea. Es el acontecimiento como algo que acontece y en su acontecer disemina y deconstruye la trama en la que se está jugando. Es el acontecimiento como irrupción (desde fenómenos naturales como terremotos a actos terroristas como el 11-S, pasando por innumerables guerras, epidemias o descubrimientos)" (Espinoza Lolas, R., *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado*, Madrid, Akal, 2016, p. 60).

[64] "Para ambos [Hegel y Marx], la acción inconsciente o, con más precisión, el simple sentimiento de la no satisfacción se hallan en el origen de todo gran [*acontecimiento*] histórico [*l'origine de tout grand événement historique*], que la toma de conciencia solo se puede efectuar una vez emprendida la acción y no se completará hasta que la acción termine" (Weil, Erich, *Hegel y el Estado*, Córdoba, Argentina, Ediciones Nagelkop, 1970, p. 137).

4. El acontecer onto-lógico

El descubrimiento de la filosofía de la historia es que el reino de la libertad no es el imperio del caos y de la desmesura, sino la construcción de un sentido radicalmente nuevo en la realidad. No comprender esto, lleva a considerar que el error es solo accidental o atribuible a las limitaciones del sujeto cognoscente. "El desconocer la naturaleza de aquellos opuestos[65] lleva a la opinión de que este enredo sea algo incorrecto, que no debe *suceder* [*geschehen*], y se lo atribuye a un error subjetivo."[66] Para la representación o para la 'reflexión extrínseca' el acontecer o suceder no es más que la manifestación de lo irracional (objetivo) o del error (subjetivo). Para quien comprende el sentido del ser libre, por el contrario, el acontecer antagónico o contradictorio es el ser mismo, y solo puede ser comprendido 'especulativamente'. La razón especulativa es aquella capaz de sostenerse o permanecer cabe lo negativo, aquella que no retrocede ante la contradicción. Para la 'reflexión extrínseca', en cambio, el ser es "lo inmediato indeterminado"[67], sobre lo cual no puede pensarse ni decirse *nada*. Espinoza Lolas advierte dos cosas sobre esto: "Primero, en la sentencia 'El ser es lo inmediato indeterminado' se dice algo así como que 'El ser es la no-historia'[68] (puro acontecimiento), para luego decir que hay historia, que es fundamental (en el acontecimiento); y ambos momentos se co-ponen. De manera que el segundo momento de la sentencia es radical en el texto de Hegel, ya que allí está

[65] Se refiere a la naturaleza de lo positivo y lo negativo, que no se determinan en sí o por sí mismos sino solo en su relación mutua, puesto que la reflexión muestra que uno se convierte en el otro y viceversa.

[66] Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1974, p. 383.

[67] Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1974, p. 77.

[68] [Nuestra nota] Es decir lo que carece completamente de despliegue, desarrollo, movimiento o evolución y, por lo tanto, de negatividad.

hablando de la mediación, de la esencia en forma negativa".[69] Se está hablando de la mediación porque en esta sentencia el ser es caracterizado negativamente, es decir, por *lo que no es*. De este modo, el acontecer y el acontecimiento también evidencian los dos significados que están contenidos en su esencia: acontecimiento como fijación del sentido y acontecer como devenir del sentido, como co-poner de la no-historia y de la historia.

En la primera parte de la *Ciencia de la lógica*, que se ocupa de la 'lógica del ser', a este devenir o co-poner Hegel lo llama 'Traspasar' [*Uebergehen*]. Dice: "Traspasar es la misma cosa que devenir; sólo que en aquél los dos momentos, desde los cuales se efectúa el traspaso mutuo, *son representados* más bien como reposando uno fuera del otro, y el traspasar *se representa* como acaeciendo [*geschehend*] *entre*[70] ellos."[71] La exterioridad de los momentos ('uno fuera del otro') y el *pasar* del uno al otro son el producto de la *representación*, no del concepto.[72] Por su parte, el acontecer no es un espacio *entre* dos entidades fijas e invariables sino el devenir o movimiento de desarrollo *de algo en sí mismo*, es un proceso de transformación o evolución inherente al ser mismo de todo lo que es real.

El mismo error se produce cuando *se representa* la relación entre lo finito y lo infinito, como si fueran dos realidades exteriores la una a la otra, y no se las concibe en su verdad como el movimiento o devenir de uno en el otro. "Así cuando se dice que el infinito es un concepto de la razón y que nosotros por medio de la razón nos elevamos por encima de lo temporal, se admite que esto *acontece* absolutamente sin perjuicio de lo finito, al que

[69] Espinoza Lolas, R., *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado*, Madrid, Akal, 2016, p. 153.

[70] "Hegel no es el pensador del 'Uno', sino del 'Entre'; y, además, de un 'entre' que opera como un medio diacrónico que se despliega y constituye los relatos en los propios relatos y sedimentos materiales históricos" (Espinoza Lolas, R., *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado*, Madrid, Akal, 2016, p. 179).

[71] Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1974, p. 86.

[72] Sobre la diferencia entre representación y concepto, cf. Gaete, Arturo, *La lógica de Hegel. Iniciación a su lectura*, Buenos Aires, Edicial, 1995, pp. 10 ss.

no importa aquella elevación que le queda exterior."[73] *Para la representación*, es decir, para la imaginación o el pensamiento no científico y no filosófico, la relación entre lo finito y lo infinito, la elevación de la razón por sobre lo temporal, se produce sin que lo finito y temporal se altere, sin que cambie, sin devenir. Si se ha de *concebir* [conceptualizar] esta relación, habrá que pensarla como devenir del uno en el otro y, en el sentido opuesto, del otro en el uno. *Concebir* la infinitización de lo finito y la finitización de lo infinito es la tarea de la lógica especulativa.

> El proceso de su traspasar tiene la siguiente forma detallada: *Más allá* de lo finito se traspasa en el infinito. Este traspasar *aparece* como una operación extrínseca. En este vacío que está allende lo finito ¿qué nace? ¿qué es lo positivo allí? Debido a la inseparabilidad del infinito y lo finito (o sea porque este infinito que está al lado de lo finito es él mismo limitado) surge el término; el infinito ha desaparecido *y* ha entrado en su reemplazo su otro, lo finito. Pero este entrar en reemplazo de lo finito aparece como un *acontecimiento exterior* al infinito, y el nuevo término *aparece* como si no naciera de lo infinito mismo, sino como si se hubiera de igual manera [que se hizo con lo infinito] previamente encontrado [como dado]. Hay de este modo una recaída en la determinación anterior, en vano eliminada. Pero este término nuevo por sí mismo es sólo un término tal, que tiene que eliminarse o superarse. De este modo ha surgido otra vez el vacío, la nada, donde igualmente se encuentra aquella determinación, vale decir, un nuevo término, *—y así continúa al infinito*.[74]

Los contrarios son imaginados como dos entes o dos realidades dadas, exteriores la una a la otra, que se pondrían en

[73] Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1974, p. 122.

[74] Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1974, p. 125.

relación a partir de un tercero que mediaría *entre* ellas.[75] Así ocurriría con la no-historia y la historia, con lo indeterminado y lo determinado, con lo inmediato y lo mediato, con lo infinito y lo finito, con el no ser y el ser, con la no libertad y la libertad. El desafío del pensamiento es *comprender* estos contrarios como los *sentidos* opuestos de un movimiento. En tal movimiento cada momento *contiene* a su contrario, deviene su contrario. ¿Cómo el ser podría contender la nada? ¿Cómo la nada podría contener al ser? Planteado en términos de movimiento: ¿Cómo el ser podría devenir en nada? ¿Cómo de la nada podría devenir algo? Planteado en términos de la novedad: ¿Cómo podría producirse algo nuevo en lo que está causalmente determinado? ¿Cómo el efecto puede *exceder* a la causa? ¿Cómo la razón finita y limitada puede comprender a la razón infinita y absoluta?

> Aquí puede observarse todavía lo siguiente, que, en cuanto se admita la relación de causa y efecto, aunque en sentido impropio, el efecto no puede ser *mayor* que la causa; porque el efecto no es otra cosa que la manifestación de la causa. Es una broma [ocurrencia ingeniosa, *Witz*] que se repite con frecuencia en la historia; la de hacer resultar de *pequeñas causas grandes efectos*, y aducir una *anécdota* como primera causa de un acontecimiento [*Begebenheit*] grande y extenso. Lo que se llama así causa no debe considerarse sino como una *oportunidad*, como una excitación *exterior*, de la que no tenía necesidad el *espíritu interior* del acontecimiento [*der innere Geist der Begebenheit*], el que podría también utilizar, para el mismo fin, un sinnúmero de otras oportunidades, para empezar a aparecer a partir de ellas, y abrirse camino y manifestarse. Al contrario, ha sido más bien *solamente aquel espíritu* el que ha *determinado* un hecho tan pequeño y accidental como su oportunidad. Aquella *pintura de arabescos*

[75] Por ejemplo, dos municipios en un mapa, cada uno de los cuales tiene límites establecidos que permiten imaginar el tránsito de uno al otro cruzando la avenida que los separa. El tránsito entre ellos no modifica el límite ni la identidad de ninguno de los dos.

> de la historia, que de un tallo oscilante hace surgir una gran figura, es por cierto una manera de tratar ingeniosa, pero muy superficial. En este hacer brotar lo grande de lo pequeño, en general se presenta una inversión [vuelco, *Umkehrung*[76]], que el espíritu hace con lo exterior; pero, precisamente por esto tal exterior no es *causa en el espíritu*, o sea esta inversión elimina ella misma la relación de causalidad.[77]

La *casualidad*, la contingencia, lo exterior, lo particular o parcial, la anécdota o la ocasión no pueden considerarse como verdaderas causas, como necesidad, como interioridad, como universalidad, como concepto. En la lógica, en la ciencia o en la filosofía, los primeros no cuentan, solo los segundos son explicativos y hacen posible la comprensión, aunque en la vida cotidiana, en el opinar y el representar, los primeros se acepten como una descripción suficiente. Aquí, nuevamente, se oponen los dos significados contrapuestos del acontecer: lo accidental o histórico y lo necesario verdadero. La descripción histórica [*historisch*] se limita a relatar lo que se muestra a los sentidos y a lo que podemos imaginar, abstraer y generalizar a partir de lo fenoménico dado, de lo que pasa.

> Cuando no se trata de la *verdad,* sino solamente de la *historia* o sea de la manera cómo pasan las cosas *en el representar y en el pensar fenoménico*, entonces uno puede limitarse a narrar lo que empieza con los sentimientos e intuiciones, y a la generalidad o abstracción que el entendimiento extrae de la multiplicidad de aquéllos, y que, como se comprende, necesita para esto de aquella base que, todavía en este

[76] [Nuestra nota] Hegel emplea aquí el término *Umkehrung*, que es la negación del término *Die Khere*, utilizado por Heidegger para indicar la 'vuelta' o el 'viraje' hacia el problema originario: la pregunta por el ser. Hegel da aquí su respuesta *avant la lettre*: no se trata de la vuelta ni de volver sino de re-volver, de in-vertir.

[77] Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1974, p. 498. Énfasis en el original. Subrayado nuestro.

> abstraer, conserva toda la realidad con que se presentó al comienzo, *para la representación*. Pero la filosofía no debe ser una narración de *lo que sucede* [acontece, *geschieht*], sino el conocimiento de lo que es *verdadero* en ello, y además tiene que comprender basándose en lo verdadero, lo que en la narración aparece como un puro acontecer [*Geschehen*].[78]

El acontecimiento, entendido como lo que sucede, lo casual y contingente que el representar que abstrae reúne en un relato, no es explicativo pero tiene toda la fuerza de lo dado. Para la filosofía y la ciencia, este acontecimiento carece de importancia porque *no tiene realidad* sino en el representar, carece de fundamento verdadero y se sostiene precariamente en lo subjetivo, en lo *a posteriori*. El otro significado del acontecer, no como la verdad fenoménica sino como *la verdad verdadera*, es el significado propiamente científico y filosófico.

> Si *en la representación* superficial de lo que es el concepto, toda multiplicidad se halla *fuera del concepto* y a éste pertenece sólo la forma de la universalidad abstracta, o sea de la vacía identidad de reflexión, hay que recordar en seguida que aun sólo para la declaración de un concepto, o sea para la definición, se requiere expresamente además del género, que ya no es propiamente él mismo una pura universalidad abstracta, también la *determinación específica.* Si solamente se reflexionara sobre el significado de esto, con una meditación pensativa, resultaría que con esto también el *distinguir* está considerado como un momento igualmente esencial del concepto. Kant ha introducido esta consideración con el pensamiento muy importante de que hay *juicios sintéticos a priori*. Esta síntesis originaria de la apercepción es <u>uno de los más profundos principios para el desarrollo especulativo</u>; ella contiene el comienzo para alcanzar la verdadera comprensión de la naturaleza del concepto y está en absoluta oposición

[78] Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1974, p. 521.

> con aquella vacua identidad o abstracta universalidad, que no es de ninguna manera una síntesis en sí.[79]

Los dos significados definidos hasta ahora, el del acontecimiento como la multiplicidad dada, contingente y exterior, y el del acontecimiento como lo universal abstracto y vacío, que dan lugar a la división de planos del kantismo, deben ser superados por un tercer significado: el acontecer propiamente científico-filosófico de *la verdad verdadera*, de lo absoluto.[80]

Excursus: sobre la necesidad y la contingencia

El *proceso* histórico, espiritual o dialéctico es *necesario*. Necesario no hace referencia a una causalidad mecánica ni a una deducción formal. En todo proceso hay una lógica, hay un orden, que es la única manera que tenemos de comprenderlo.[81] Pero el orden más alto de la realidad es el orden de la libertad, el orden que la acción se da a sí misma, el sentido construido por la misma acción. Es el sentido construido por la libertad que no puede sino ser libre (esta es su necesidad, la necesidad de la libertad).

[79] Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1974, p. 521.

[80] "¿Hay espacio para 'lo desmesurado' o 'lo sin-medida' *(das Masslose)* en el 'interior' de la *Wissenschaft der Logik* [*Ciencia de la lógica*] de Hegel? ¿Hay espacio para 'lo desmesurado al interior del ser'? ¿Hay espacio para 'lo desmesurado' dentro de la naturaleza? ¿Hay espacio para 'lo desmesurado' dentro de la ideología? ¿Hay espacio, en definitiva, para 'lo desmesurado' dentro de lo inmediato? ¿Es posible el *acontecimiento* en lo más propio de su filosofía?" (Espinoza Lolas, R., *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado*, Madrid, Akal, 2016, p. 166). Para Espinoza Lolas, obviamente, todas estas preguntas son retóricas.

[81] "El método no opera en nada sincrónico sino que todo está siempre «en proceso», «en devenir», movimiento o, si se quiere, dicho de modo más simple, «en historia». El método es formalmente dinámico. El método es de suyo dinámico y tal expresión dinámica manifiesta que los pliegues expresivos epistemológicos como ontológicos están en devenir, en proceso y no pueden no estarlo porque lo Lógico acontece dinámicamente en la inmediatez misma de lo humano como de la naturaleza." (Espinoza Lolas: 90).

Cuando se piensa en un proceso *histórico*, se supone en él un orden cronológico, una estructura que permite ubicar y comparar las acciones humanas (la batalla de Jena tuvo lugar en 1807; en 1789 se tomó la Bastilla; Juan Perón murió en 1974) o los fenómenos naturales (los dinosaurios se extinguieron hace 65 millones de años; el volcán Vesubio tuvo una erupción en el año 79) en el tiempo (cronológico). El orden cronológico es un parámetro, una unidad de medida, *exterior* a los fenómenos, que nos permite ordenarlos. El orden temporal cronológico es abstracto respecto de los acontecimientos naturales y respecto de las acciones humanas. Es una *forma pura* de la facultad sensible que funciona de acuerdo a un orden de sucesiones (antes, después, hace dos minutos, dentro de tres mil años…). Es abstracto, exterior, mera sucesión. *La sucesión temporal cronológica es casual, contingente*. Cuando Hegel piensa el proceso histórico no se interesa por lo cronológico, ni por lo accidental o contingente. Se interesa por el orden interno del proceso, por su *lógica inmanente*, por su desarrollo necesario. Aquí se suele introducir otro equívoco: identificar lo necesario con lo lógico-formal. Las formas lógicas son tan exteriores como las formas sensibles (espacio y tiempo), aunque las primeras sean necesarias y las segundas contingentes. La lógica inmanente del proceso no es una lógica formal, abstracta y exterior, sino el desarrollo propio *de la cosa en sí misma*, de la esencia, del ser verdadero y real, del ser concreto[82]. Toda realidad concreta efectiva supone un

[82] Todo intento de formalizar la lógica hegeliana ha terminado en un fracaso (sería como un intento de formalizar la vida), por lo menos en lo que hace al contenido, que es lo esencial. Este es uno de los motivos por los cuales la *Fenomenología del espíritu* no tiene títulos y subtítulos. Ese orden formal nos lleva a prestar menos atención al proceso, al desarrollo del contenido, que es lo único esencial. Hegel escribe en el prólogo: “La ciencia sólo puede, lícitamente, organizarse a través de la vida propia del concepto; la determinabilidad que desde fuera, desde el esquema, se impone a la existencia es en ella, por el contrario, el alma del contenido pleno que se mueve a sí misma. El movimiento de lo que es consiste, de una parte, en devenir él mismo otro, convirtiéndose así en su contenido inmanente; de otra parte, lo que es vuelve a recoger en sí mismo este despliegue o este ser allí, es decir, se convierte a

proceso de desarrollo, una evolución, que responde a la *esencia intranquila o inestable* de su ser-cosa, de su ser-finito. Todo ser finito contiene la infinitud y nunca puede quedarse tranquilo, pues lo que todavía no es, acosa su ser existente. El fondo del ser es la inquietud. Que nada finito pueda permanecer en la quietud y la tranquilidad es la explicación de la *necesidad* del proceso de desarrollo. La única manera de comprender el orden o la lógica de lo real es seguir su desarrollo necesario. No se puede comprender esa lógica agregando un esquema o una forma

---

sí mismo en un momento y se simplifica como determinabilidad. En aquel movimiento, la negatividad es la diferenciación y el poner la existencia; en este recogerse en sí, es el devenir de la simplicidad determinada. De este modo, el contenido hace ver que no ha recibido su determinabilidad como impuesta por otro, sino que se la ha dado él mismo y se erige, de por sí en momento y en un lugar del todo. El entendimiento esquemático retiene para sí la necesidad y el concepto del contenido, lo que constituye lo concreto, la realidad y el movimiento vivo de la cosa que clasifica; o, más exactamente, no lo retiene para sí, sino que no lo conoce, pues sí fuese capaz de penetrar en ello, no cabe duda de que lo mostraría. Pero ni siquiera siente la necesidad de ello; si la sintiera, se abstendría de su esquematización o, por lo menos, no sabría con ello más que lo que es una simple indicación del contenido; sólo aporta, en efecto, la indicación del contenido, pero no el contenido mismo. Si se trata de una determinabilidad que es en sí concreta o real (como, por ejemplo, la del magnetismo), se la degrada, sin embargo, a algo muerto, al convertirla en predicado de otro ser allí, en vez de presentarla como la vida inmanente de este ser allí o de conocer cómo tiene en ésta su autocreación intrínseca y peculiar. El entendimiento formal deja al cuidado de otros el añadir esto, que es lo fundamental. En vez de penetrar en el contenido inmanente de la cosa pasa siempre por alto el todo y se halla por encima del ser allí singular del que habla, es decir, ni siquiera llega a verla. El conocimiento científico, en cambio, exige entregarse a la vida del objeto o, lo que es lo mismo, tener ante sí y expresar la necesidad interna de él. Al sumergirse así en su objeto, este conocimiento se olvida de aquella visión general que no es más que la reflexión de saber en sí mismo, fuera de contenido. Pero sumergido en la materia y en su movimiento, dicho conocimiento retorna a sí mismo, aunque no antes de que el cumplimiento o el contenido, replegándose en sí mismo y simplificándose en la determinabilidad, descienda por sí mismo para convertirse en un lado de su ser allí y trascienda a su verdad superior. De este modo, el todo simple, que se había perdido de vista a sí mismo, emerge desde la riqueza en que parecía haberse perdido su reflexión." (Hegel, G., *Fenomenología del espíritu*, México, F. C. E., 1966, pp. 35-36).

exterior (ni matemático, ni lógico, ni gramatical, ni imaginario) que estructure los fenómenos.

> "La tarea de la filosofía es concebir *lo que es,* pues *lo que es,* es la razón. En lo que respecta al individuo, cada uno es, por otra parte, *hijo de su tiempo*; del mismo modo, la filosofía es *su tiempo aprehendido en pensamientos*…. En cuanto *pensamiento* del mundo, aparece en el tiempo sólo después que la realidad ha consumado su proceso de formación y se halla ya lista y terminada. *Lo que enseña el concepto lo muestra* <u>*con la misma necesidad*</u> *la historia*: sólo en la madurez de la realidad aparece lo ideal frente a lo real, y erige a este mismo mundo, aprehendido en su sustancia, en la figura de un reino intelectual."[83]

En todo lo real rige una misma razón con un mismo orden dinámico procesual, pero no se trata de un orden natural causal sino de un sentido construido por la acción libre. Espinoza Lolas lo expresa de esta manera:

> "Hegel crea una matriz lógica que le permite dar cuenta de los pliegues de la realidad en su manifestarse inmediato, en su ser, y en distintas épocas históricas, en su esencia. Y en esta matriz, que no es panlogicista, pues opera en la materialidad misma de lo real y siempre en ella, está operando con la contingencia que nunca se deja atrapar. En esta matriz se estaba digitalizando –y con ello comprimiendo– toda la realidad a elementos lógicos, y tales elementos constituyen dos pliegues de consideración. […] Y en esto *acontece* el resto contingente que nunca es sistematizado por lo racional y que es el motor mismo de la Lógica. Pues que lo real sea racional y lo racional sea real no se debe entender como *todo* lo real es racional, sino como señala Žižek desde su tesis doctoral de 1988: «…'*no hay nada* de lo real que no sea racional'; el precio que hay que pagar por ese 'sin excepción' es justamente que

[83]Prólogo a la *Filosofía del Derecho*.

no todo es racional, que existe el dominio de la contingencia que escapa a la deducción conceptual…»[84].”[85]

5. El acontecimiento filosófico y la manifestación de la Verdad Verdadera

Contra la interpretación de la historia de la metafísica como ‘la historia del olvido del Ser’ (Heidegger) o como ‘la historia de un error’ (Nietzsche), Žižek rescata los ‘acontecimientos filosóficos’[86] de la historia de la filosofía, es decir, los momentos en los que se produce una *novedad* en la manifestación de la verdad, una ruptura con el pasado, una resignificación *radical* de todo el pensamiento anterior. Según la interpretación heideggeriana, la historia de la metafísica estaría signada por tres momentos sucesivos (antigüedad, modernidad, ilustración) en el progresivo *olvido* de la pregunta ontológica, expresada en tres grandes pensadores: Aristóteles, Descartes y Kant. De allí que el proyecto inicial de *Ser y tiempo* se propusiera profundizar especialmente las concepciones del tiempo en estos tres filósofos ‘esenciales’. Contra esta lectura ‘nihilista’[87], Žižek destaca tres *acontecimientos filosóficos*–“y solo tres”- que trasforman radicalmente la filosofía en la historia. “Cada uno de ellos no solo designa una *ruptura* clara con el pasado, sino que también *arroja una larga sombra* sobre los pensadores que le han sucedido;[88] todos los siguien-

[84] Véase la lectura de Žižek del sintagma de la *Filosofía del derecho* de Hegel. S. Žižek, *El más sublime de los histéricos,* cit., p. 40.

[85] Espinoza Lolas, R.: *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado. ¿Cómo se es revolucionario hoy?*, Madrid, Akal, 2016, pp. 84 y 98.

[86] Žižek, S., *Contragolpe absoluto*, Madrid, Akal, 2016, pp. 189 ss.

[87]Cf. Žižek, S., *Contragolpe absoluto*, Madrid, Akal, 2016, p. 190.

[88] [Nuestra nota] Vitiello es muy claro en destacar la importancia de Hegel; en sus conceptos siempre se puede seguir esperando algo que sea mejor para el hombre. ‘Porque, ningún filósofo ha atravesado el tiempo posterior a su muerte –y dentro de poco serán dos siglos– de modo tan amplio y significativo como Hegel. Ni siquiera Kant: la única figura que se erige a su altura… y sin embargo

tes pueden ser concebidos dentro de una serie de negaciones u oposiciones a su posición"[89]. Esos acontecimientos filosóficos son: Platón, Descartes y Hegel. En ellos no habría que buscar los rastros del 'olvido' sino *la irrupción de la diferencia*, el pensamiento de la *diferencia como diferencia*. No hay olvido progresivo del Ser, cuyo acontecer habría sido previo a la invención de la filosofía con Sócrates y Platón, sino acontecimientos del pensar, irrupción de lo nuevo: de la *Idea* (Platón), del *Cogito* (Descartes), del *Absoluto* (Hegel). Conceptualizado al modo de Hegel: Ser, Sujeto, Espíritu; o bien, Objetivo, Subjetivo, Absoluto.

La novedad[90] que irrumpe en cada uno de estos acontecimientos provoca inevitablemente reacciones, críticas e impugnaciones, que son *síntomas* de lo radical de la ruptura, a la vez que acciones defensivas frente a la amenaza de disolución del orden establecido de la realidad.[91] La *Idea* platónica es un apartamiento

---

la presencia de Hegel ha sido más fuerte, más persistente, menos subterránea, diría, que la de Kant. ¿Por qué? Porque Heidegger, que incluso cuando en 1962 repetía que la posición de Kant había sido girada solamente, pero no superada por sus sucesores, Hegel incluido, escribe a Gadamer en diciembre de 1971 que todo se había derrumbado, incluso Nietzsche, y solamente Hegel permanecía en pie', en R. Espinoza (ed.), *Hegel. La transformación de los espacios sociales,* Valparaíso, Midas, 2012, pp. 17-18. Cf. Espinoza Lolas, R., *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado*, Madrid, Akal, 2016, pp. 66-67. De allí que Gadamer diga: "En cuanto a Hegel, sin embargo, el pensamiento de Heidegger sigue dando vueltas en torno a él hasta el presente, en intentos siempre nuevos de delimitación" (Gadamer, H. G., *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder Editorial, 2003, p. 74).

[89] Cf. Žižek, S., *Contragolpe absoluto*, Madrid, Akal, 2016, pp. 189 ss.

[90] La irrupción de la novedad es percibida como 'locura' y 'exceso'. E. Laclau conceptualiza la irrupción de la novedad mediante la distinción (que se desplaza constantemente) entre lo político y lo social, que es "ontológicamente constitutiva de las relaciones sociales", es decir, determina el ser mismo de las relaciones sociales. "Tal paradójica condición ontológica conlleva, a nivel óntico, una redefinición constante de los límites entre lo sedimentado y la fuerza reactivante, en un juego inacabable en el que ninguno de los dos polos logra jamás absorber por completo al otro (Vergalito, Esteban, *Laclau y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2017, p. 109).

[91] Žižek se complace en invertir, revertir o dar vuelta la interpretación 'normal', natural o consensuada de una teoría, de un autor o de los simples hechos. El

de la 'realidad aceptada', de las imágenes sensibles, que resultan meramente ilusorias, cambiantes, infundadas, ***δόξα*** (*doxa*). El *Cogito* cartesiano es una apartamiento de la 'realidad conocida' sobre un fundamento en la autoridad o en los prejuicios, en lo aprendido por los sentidos o por la *ratio*. El (Saber absoluto de lo) *Absoluto* hegeliano es, finalmente, un apartamiento absoluto ('la noche del mundo') que es la otra cara de una 'catástrofe ontológica'[92]: lo Negativo es constitutivo del Ser, el error es constitutivo de la verdad, el mal es constitutivo del bien.

Los acontecimientos filosóficos expresan la irrupción de lo nuevo en el pensamiento, así como las revoluciones manifiestan la aparición de lo nuevo en la historia.

6. Los rasgos del acontecimiento revolucionario

En 1750, casi cuarenta años antes de la Revolución Francesa, J. J. Rousseau ganó el premio del concurso público convocado por la Academia de la ciudad de Dijon, sobre la cuestión de si la restauración de las ciencias y las artes había contribuido a depurar o a corromper las costumbres y la moral. Planteado de otro modo: el progreso del conocimiento ¿implica un perfeccio-

---

punto de partida de los desplazamientos suele ser, como en el psicoanálisis, la delimitación de un *hecho traumático* oculto/reprimido/inconsciente, que emerge como síntoma y que la conciencia se esfuerza por exorcizar. "Un pensamiento nunca comienza espontáneamente, por sí solo, con sus principios inherentes –lo que nos incita a pensar siempre es un encuentro traumático con algún Real externo que se impone a nosotros brutalmente, destruyendo nuestras formas establecidas de pensar" (Žižek, S., Da *Capo senza Fine*, en Butler, J. et alia, 2003: 215).

[92] "Por consiguiente, no hay subjetividad sin este gesto de retiro; y esta es la razón de que Hegel esté plenamente justificado a la hora de darle la vuelta a la pregunta habitual sobre cómo es posible la caída o regresión hacia la locura. La auténtica pregunta más bien es: ¿cómo es capaz el sujeto *de salir de la locura* y alcanzar la 'normalidad'? Es decir, al retiro-en-sí-mismo, al corte de los lazos con el entorno, le sigue la construcción de un universo simbólico que el sujeto proyecta hacia la realidad como una especie de formación sustitutiva, destinada a recompensarnos por la pérdida de lo real inmediato, presimbólico" (Žižek, S., *Contragolpe absoluto*, Madrid, Akal, 2016, p. 194).

namiento análogo en la humanidad del ser humano? En el curso de la historia ¿ha habido un mejoramiento en la condición libre del ser humano? Casi medio siglo después, a mediados de la década de 1790, I. Kant retoma esta problemática en *El conflicto de las facultades*, preguntándose si existe un verdadero progreso moral (en la libertad) en la historia humana. Su respuesta es que tal progreso no puede ser probado puesto que se pueden señalar resultados contradictorios, pero se muestran signos de que tal progreso es *posible*. Ese hecho significativo es "la manera de pensar de los espectadores" ante el acontecimiento revolucionario. Tal manera de pensar manifiesta "un interés tan general", que evidencia que se trata de "un carácter de la humanidad en general", y a la vez "tan desinteresado", que muestra que se trata de "un carácter moral" de los seres humanos,

> …que no solo permite esperar un progreso hacia lo mejor, sino constituye él mismo un progreso, en la medida en que actualmente puede ser alcanzado. La revolución de un pueblo lleno de espíritu, que hemos visto realizarse en nuestros días, puede tener éxito o fracasar; puede acumular tantas miserias y horrores, que un hombre sensato, que pudiera realizarla por segunda vez con la esperanza de un resultado feliz, jamás se resolvería sin embargo a repetir este experimento a ese precio; esa revolución, digo, encuentra en los espíritus de todos los espectadores (que no están comprometidos ellos mismos en este juego) una simpatía rayana en el entusiasmo y cuya manifestación, que lleva aparejado un riesgo, no podía obedecer a otra causa que una disposición moral del genero humano.[93]

El argumento de Kant señala que ese entusiasmo hace manifiesto un interés universal de los seres humanos en el progreso de la libertad en cualquier nivel de desarrollo que tenga en un

[93] Kant, I., *El conflicto de las facultades*, Buenos Aires, Losada, 2004, pp. 117-118.

pueblo particular. Sería un entusiasmo semejante al que siente una madre o un padre al ver un progreso en el aprendizaje de cualquiera de sus hijos. Así también los seres humanos simpatizan con cualquier avance en la realización de la libertad, por más dudas o miedos que provoquen ciertas acciones o sus consecuencias.[94] Sin embargo, el argumento kantiano no logra *fundamentar* la revolución.[95] Cabe preguntar, entonces, si es posible tal fundamentación.[96]

Como ya se ha señalado en la investigación antes citada, el postfundacionalismo admite la posibilidad de fundamentación pero ésta es siempre provisoria y contingente,[97] un tipo de fun-

[94] "Cualesquiera sean nuestras dudas, miedos y compromisos, *por aquel instante de entusiasmo* cada uno de nosotros fue libre y participó en la libertad universal de la humanidad" (Žižek, S., *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Madrid, Akal, 2015, p. 35).

[95] Esta falencia es estrictamente paralela al fracaso en el intento de fundamentar la metafísica, que hemos señalado en una investigación anterior. Cf. Etchegaray, R., et alia, *Acontecimiento, diferencia ontológica y diferencia política. Un nuevo modo de actuar*, San Justo, UNLaM, 2018.

[96] Ya se ha argumentado que no es posible seguir sosteniendo una concepción fundacionalista, si por tal se entienden "todas aquellas teorías que adoptan fundamentos últimos y, por lo tanto, incuestionables, para llevar adelante las justificaciones de su campo de estudio. Pero además, estos fundamentos resultan ser *trascendentes* al sistema que se pretende justificar, es decir, se explica el campo a partir de un elemento *exterior* al sistema, quedando este elemento fuera de cualquier intento de cuestionamiento" (Etchegaray, R., et alia, *Acontecimiento, diferencia ontológica y diferencia política. Un nuevo modo de actuar*, San Justo, UNLaM, 2018, p. 19).

[97] "Pero precisamente cuando no se afirma, como lo hace Hegel, una necesidad especulativa contra una 'contingencia' de la gracia libre, ni un saber especulativo contra una fe basada en 'otro', sino que se sostiene la inalienable divinidad de Dios y humanidad del hombre, y así la religión no es suprimida en una filosofía de la identidad; se puede apreciar también hasta qué punto tiene razón Hegel cuando, perfeccionando y superando el concepto de Dios de la metafísica griega desde motivos genuinamente cristianos, intenta tomar en todo su rigor, quizás como ningún otro filósofo antes y después de él, tanto el sufrimiento de Dios como la dialéctica en él y, por fin, el devenir divino [...] El devenir en Dios: 'En sí es aquella vida, desde luego, la igualdad imperturbable y la unidad consigo misma, la cual no contiene el rigor de un 'ser otro' y de una alienación, ni tampoco el de la superación de esta alienación. Pero ese en-sí

damentación *sin fondo*. Busca convertir en problema el estatus ontológico por el cual el fundamento es considerado contingente, inacabado e indefinible. "El *Ereignis* nombra la dimensión de absoluta contingencia del juego fundar-desfundar, en la que el ser se esencia y por la que su verdad se revela y acontece (se desoculta) a la vez que se retrae produciendo el estallido de la diferencia. [...] Heidegger nombra con la forma arcaica del antiguo alemán *Seyn*[98] al acontecimiento del diferenciar mismo, es decir, al *acontecer de la diferencia como diferencia* para distinguirla de la diferencia entre el ser y lo ente"[99]. Como también señalamos en el mismo lugar, "el *Ereignis*[100] no puede ser redu-

---

es la universalidad abstracta en la que se está abstrayendo de su naturaleza de ser por sí y, con ello, de todo automovimiento de la forma' (II, 20).
Esto es exactamente lo que en la esfera de la religión se representa en el destino de Jesús, según está expuesto en las lecciones de Hegel al final de su vida sobre la filosofía de la religión. La significación de esta 'idea terrible y monstruosa' (XIV: 518) de la muerte de Cristo está en que se trata de una 'historia divina', de una 'alienación del ser divino' (XIV: 157): 'y la importancia de esa historia está en que es la historia de Dios' (XIV: 166). Con esto queda dicho 'que lo humano, lo finito, lo quebradizo, la debilidad, son momentos de Dios mismo; que todo eso está ocurriendo dentro de Dios; que la finitud, lo negativo, el ser otro no se halla fuera de Dios; y que el ser-otro no es impedimento para la unidad en Dios. Esto es la alteridad, lo negativo sabido como momento de la naturaleza divina misma. Aquí está contenida la idea más elevada del espíritu. Lo exterior y negativo se convierten, de esta forma en lo interior. La muerte, por un lado tiene su sentido en que con ella se desprende lo humano y sale a flote nuevamente la gloria de Dios: es un desprenderse de lo humano, de lo negativo. Pero la muerte es a la vez lo negativo, el más lejano extremo de aquello a que los hombres están sometidos en cuanto existencia natural. Con ello, esto es Dios mismo' (XIV: 172; cf. 157). (Küng, H., *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, Barcelona, Editorial Herder, 1974, pp. 601, 602).

[98] Hegel usa el mismo término en la *Ciencia de la lógica* no solamente para referirse al Ser sino también al estar o existir (*Daseyn*).

[99] Etchegaray, R., et alia, *Acontecimiento, diferencia ontológica y diferencia política. Un nuevo modo de actuar*, San Justo, UNLaM, 2018, p. 21.

[100] *Ereignis* nombra, para Heidegger, la verdad del ser. El ser *se esencia* a sí mismo produciendo el *acontecimiento*, pues "el acontecimiento constituye el esenciarse (*Wesung*) del ser (*Seyn*)" (GA 65, 8. Traducción española, p. 25). Ya Hegel destaca el devenir del ser en la esencia: el *esenciar* o *senciar*. Para Hegel *la esencia* es la verdad del ser, pero el *concepto* es la verdad de la

cido a alguna causa o fundamento que lo explique. 'No hay otra cosa a la que pueda ser aún referido el *Ereignis*, a partir de lo cual pueda ser explicado. El acontecer apropiante no es ningún resultado (*Resultat*) a partir de otra cosa'[101]. El acontecimiento es una singularidad que ad-viene, que no puede ser previsto ya que excede los límites de toda lógica de pensamiento onto-teo-lógica, cuyo carácter es fundamentar"[102].[103]

Si el acontecimiento no puede ser fundamentado, ¿podría ser caracterizado? Proponemos hacerlo partiendo de dos ejemplos muy distantes en el tiempo y en el espacio, abordados desde dos marcos igualmente diversos. Uno es el acontecimiento fundante del peronismo acaecido el 17 de octubre de 1945 en la interpretación de John William Cooke. El otro es la 'revuelta egipcia de febrero de 2011' que concluyó en el derrocamiento de Mubarak desde la lectura realizada por Slavoj Žižek, quien desarrolla la caracterización bajo el sugestivo título hegeliano de *La aparición de la idea*.[104] El título hace referencia a que en un verdadero acontecimiento "un Absoluto interviene e interrumpe el desarrollo normal de nuestros asuntos, (…) otra dimensión entra en escena; un nivel diferente del ser".[105]

---

esencia. Ser, esencia y concepto son los tres momentos de la *Ciencia de la lógica* (onto-lógica).

[101] GA 13, 247.

[102] Etchegaray, R., et alia, *Acontecimiento, diferencia ontológica y diferencia política. Un nuevo modo de actuar*, San Justo, UNLaM, 2018, p. 24.

[103] "Tal es el desafío relevado por Rancière: desplegar un dispositivo que expone una filosofía general, materialista, expulsando toda referencia a un fundamento o a una naturaleza de las cosas. De este materialismo, la filosofía pone en relieve la idea según la cual no hay ni un sentido general de las cosas, ni un principio garante (trascendente o trascendental), ni teleología, ni desarrollo lineal de la historia. A su vez, aplica esta consideración política: 'La política no tiene un principio (*arché*). Esta es, en un sentido estricto, an-árquica'." (Ruby, C., *Rancière* y lo político, Buenos Aires, Prometeo, 2010, p. 49).

[104] Žižek, S., *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Madrid, Akal, 2015, p. 34.

[105] Ibídem.

Precisamente, el carácter 'milagroso' de esta intervención o irrupción es el *primer* rasgo característico que Žižek discierne en todo acontecimiento. Es 'milagroso' porque ocurre imprevisiblemente e, incluso, en contradicción con las previsiones de 'los que saben', ya sean científicos o expertos. Cuando Cooke intenta comprender los orígenes del peronismo, lo hace en términos análogos: "Algunos dijeron después, para prestigiarse como zahoríes, que se la vieron venir: no es cierto, eso estaba fuera de toda la lógica que ellos podían desarrollar. Por lo general, hasta el día de hoy siguen sin enterarse de lo que pasó. En el subconsciente les baila la hipótesis de que fue cosa de magia negra".[106] Es 'milagroso', para Žižek, porque no parece derivarse de causas discernibles, "sino de la intervención de un agente extranjero en la historia, una agencia que podemos llamar, de modo platónico, la Idea eterna de libertad, justicia y dignidad"[107]. También Cooke habla de 'milagro aritmético' con la misma significación: "el proceso no puede reducirse a términos mecánicos y deterministas"[108] que son incapaces de comprender e incluso de percibir la 'brisa de la historia', es decir, la novedad. Como consecuencia, la reacción de las teorías y explicaciones tradicionales, tanto conservadoras, liberales, radicales, socialistas o marxistas, fue 'negar'[109] el hecho que "liquidaba las certidumbres acogedoras de la vieja Argentina semicolonial"[110].

El *segundo* rasgo que caracteriza al acontecimiento es su 'universalidad', en el sentido que tiene el término en la tesis de Kant para defender la posibilidad de progreso en la historia. Žižek argumenta en esta misma dirección: "para todos nosotros y en

[106] Cooke, J. W.: *Apuntes para la militancia*, Buenos Aires, Schapire Editor, 1972, p. 90.

[107] Žižek, S., *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Madrid, Akal, 2015, p. 35.

[108] Cooke, J. W.: *Apuntes para la militancia*, Buenos Aires, Schapire Editor, 1972, p. 87.

[109] En el sentido freudiano de reprimir y rechazar.

[110] Cooke, J. W.: *Apuntes para la militancia*, Buenos Aires, Schapire Editor, 1972, p. 92.

todo el mundo fue posible identificarla inmediatamente, saber cuál era su sentido, sin necesitar ningún análisis cultural de las características específicas de la sociedad egipcia. (…) El marco fue claramente el de un llamado universal y secular en pos de libertad y justicia"[111]. Esta identificación inmediata y concreta del sentido universal del acontecimiento es lo mismo que José Pablo Feinmann, al analizar el pensamiento de J. W. Cooke, llama 'conocimiento político', esto es, "la forma más elevada, seria y rigurosa del conocimiento"[112] que se corresponde con el peronismo entendido como "*el más alto nivel de conciencia* al que llegó la clase trabajadora argentina"[113]. Feinmann, Cooke y Žižek coinciden en este rasgo de la universalidad como algo propio del acontecimiento.

El *tercer* rasgo que caracteriza al acontecimiento es un tipo de 'violencia simbólica'[114], manifiesta en "el gesto colectivo de romper las cadenas de la *servidumbre voluntaria*"[115], que debe distinguirse de la violencia física ejercida por las fuerzas represivas. También Cooke encuentra ese rasgo en el acontecimiento peronista: "En el año 1945, los bárbaros invadieron el reducto de la democracia para exquisitos, distorsionaron todas las relaciones sociales, desmontaron los cómodos engranajes del comercio ultramarino y para colmo, se mofaron de las estatuas y cenotafios con que la oligarquía gusta perpetuarse en el mármol

[111] Žižek, S., *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Madrid, Akal, 2015, p. 35.

[112] Feinmann, J. P., *El peronismo y la primacía de la política*, Buenos Aires, Cimarrón, 1974, p. 5.

[113] Cooke, J. W., La *lucha por la liberación nacional, Buenos Aires*, Granica Editor, 1971, p. 84.

[114] Es 'violencia' porque se trata de una fuerza que rompe el curso aceptado de la forma de vida. Es 'simbólica' porque la fuerza se ejerce contra las creencias, costumbres y hábitos aceptados y 'normales' y no contra los cuerpos o contra la vida de los actores sociales.

[115] Žižek, S., *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Madrid, Akal, 2015, p. 35.

y en el bronce"[116]. Feinmann comenta: "Ir a Plaza de Mayo fue una consigna revolucionaria porque un obrero nunca iba allí, al lugar donde se decidía: al lugar del patrón, pues también el derecho a decidir —y éste más que ninguno— era patrimonio de los poseedores. Ir a Plaza de Mayo, entonces, cruzar puentes y llegar al centro, era entrar en casa del patrón. Entrada que por más pacífica que fuera, era ya un acto de agresiva irrespetuosidad: un acto subversivo."[117] Un mismo gesto de insolencia, desobediencia y ruptura de las cadenas se expresa en Egipto en febrero de 2011 y Argentina en octubre de 1945.

El *cuarto* rasgo que señala Žižek es que el espacio de libertad abierto por el acontecimiento 'no excluye a nadie', *no es excluyente* sino que convoca a una nueva unidad. "No solo querían un nuevo gobierno que escuchara sus opiniones, querían cambiar la forma de todo el Estado."[118] Cooke también reconoce el 17 de octubre como la apertura de un nuevo espacio inclusivo. Lo hace citando a Scalabrini Ortiz: "Un pujante palpitar sacudía la entrada de la ciudad. Un hálito áspero crecía en densas vaharadas, mientras las multitudes continuaban llegando. Venían de las usinas de Puerto Nuevo, de los talleres de Chacarita y Villa Crespo, de las manufacturas y acerías del Riachuelo, de las hilanderías de Barracas. Brotaban de los pantanos de Gerli y Avellaneda o descendían de las Lomas de Zamora. Hermanados en un mismo grito y en la misma fe, iban el peón de campo de Cañuelas y el tornero de precisión, el fundidor, el mecánico de automóviles, la hilandera y el peón. *Era el subsuelo de la patria sublevado*. Era el cimiento básico de la nación que asomaba,

[116] Cooke, J. W.: *Apuntes para la militancia*, Buenos Aires, Schapire Editor, 1972, p. 91.

[117] Feinmann, J. P., *El peronismo y la primacía de la política*, Buenos Aires, Cimarrón, 1974, p. 77.

[118] Žižek, S., *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Madrid, Akal, 2015, p. 36.

aglutinados por una misma verdad que una sola palabra traducía: Perón”.[119]

J. Rancière llama ‘política’ a lo que en este capítulo hemos venido llamando ‘acontecimiento’, y por tal entiende “las prácticas de reivindicación de la igualdad que *acaecen* en enfrentamientos susceptibles de remodelar las divisiones.[120] [...] Examinar lo sensible de esta doble manera desplaza el acento del análisis hacia los ‘bordes’ y las ‘fronteras’ de lo político, hacia la práctica de la división entre aquello que permanece visible o decible y lo que permanece invisible o inaudible (el ruido, lo bárbaro, lo incoherente).”[121]

A estos cuatro rasgos del acontecimiento, señalados por Cooke y por Žižek a partir de sucesos históricos concretos, se agregan otros dos, mencionados por el último de los autores nombrados a partir de un texto de Frank Ruda[122] que opone la dialéctica idealista de Hegel a la dialéctica materialista de Badiou.

> [Ruda sostiene que] ‘la dialéctica materialista debe entenderse como un procedimiento basado en el desarrollo de

[119] Citado por Cooke, J. W.: *Apuntes para la militancia*, Buenos Aires, Schapire Editor, 1972, p. 83.

[120] Rancière aporta un elemento más para comprender, no el fundamento o la causa, sino el origen del acontecimiento: “Desde este punto de vista, ninguna división es lo suficientemente cerrada sobre sí misma para impedir su debilitación por las múltiples interrupciones que permiten proyectar las reconfiguraciones. Precisamente porque éstas manifiestan la imposible coincidencia entre cada configuración sensible y de los perjuicios infligidos a los excluidos. Justamente porque vive de una división, ningún grupo humano estaría definitivamente cercano a sí mismo. Esta existencia del perjuicio, verdadero ‘poder humanizante de la división’, subraya la imposibilidad de indagar la crítica, revela la frontera entre el incluido y el excluido de las reparticiones, entre aquel que es acorde a y quien se encuentra relegado hacia la ambigua condición de una invisibilidad” (Ruby, C., *Rancière* y lo político, Buenos Aires, Prometeo, 2010, p. 35).

[121] Ruby, C., *Rancière y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2010, p. 38.

[122] Véase Frank Ruda, *For Badiou: Idealism Without Idealism* publicado finalmente en Evanston (III), Northwestern University Press, 2015, 224 pp. citado en: Žižek, S., *Contragolpe absoluto*, Madrid, Akal, 2016, p. 79.

consecuencias, y en el intento de lidiar con algo que, debido a la lógica de la retroactividad, lógicamente está ahí antes de que se desarrolle, es previo a ello'. Ruda, desde luego, no solo es lo suficientemente hegeliano como para reconocer que esta prioridad es *retroactiva* (el Acontecimiento es previo al desarrollo de sus consecuencias, pero esto solo puede afirmarse una vez que esas consecuencias están aquí); sino que va hasta sus últimas consecuencias y propone la fórmula hegeliana del bucle teleológico cerrado entre el Acontecimiento y sus consecuencias. *El Acontecimiento engendra consecuencias que constituyen la realidad efectiva del Acontecimiento*, es decir, que retroactivamente postulan su propia causa, de modo que el Acontecimiento es su propia causa, o más bien su propio resultado: Las consecuencias que cambian el mundo son engendradas por algo, el Acontecimiento, *que en sí mismo no es nada más que aquello que habrá generado*… un Acontecimiento es la creación de las condiciones de posibilidad de las consecuencias de un Acontecimiento; es decir, del Acontecimiento mismo. Por esta razón tenía la estructura paradójica consistente en nombrar una multiplicidad que se pertenece a sí misma… cualquier Acontecimiento no es más que la recolección de consecuencias que sostiene –aunque al mismo tiempo es la causa facilitadora de estas mismas consecuencias.[123]

De aquí se puede extraer el *quinto* rasgo del acontecimiento: no ser otra cosa que los efectos que produce y que constituyen su realidad efectiva y verdadera. El acontecimiento en tanto irrupción de la novedad, puede pasar completamente desapercibido si no es postulado retroactivamente a partir de sus efectos. Esto mismo señala Cooke sobre el acontecimiento de 1945: "El 17 de octubre era algo tan nuevo, que rápidamente lo redujeron a su verdadero valor: era una especie de congregación de papanatas, delincuentes o como decían los cultos de la izquierda oficial,

[123] Žižek, S., *Contragolpe absoluto*, Madrid, Akal, 2016, p. 79.

lumpen proletariado, arriados por la policía en una especie de carnaval siniestro"[124].

> Siguiendo a Badiou, Ruda describe las etapas del Acontecimiento mediante la imagen de una relación amorosa que comienza con un encuentro imprevisto entre dos individuos: O después del encuentro dicen 'sí' a esta posibilidad inesperada, extraen y despliegan las consecuencias que se derivan de ella, esto es: cambian sus vidas (se convierten en pareja, se mudan a vivir juntos, compran un perro, etc.) –o permanecen indiferentes a ella–. La posibilidad de esta libre elección no fue dada, no estaba presente antes de que emergiera *el mediador evanescente* del encuentro. La libertad de esta elección libre, por lo tanto, no es ninguna capacidad del individuo como tal; necesita algo que sea capaz no solo de desencadenarla, sino más bien de producirla. Solo retroactivamente los amantes son capaces de afirmar que voluntariamente decidieron tomar en serio aquella posibilidad. Un encuentro-Acontecimiento por lo tanto genera la capacidad que, retroactivamente, habrá demostrado ser aquella capaz de desatar todas las consecuencias a partir de las condiciones mismas de posibilidad de este desatamiento.
>
> De modo que todo comienza con el contingente e impredecible Acontecimiento; un encuentro entre dos personas, que ambas experimentan como una provocación brutal: sus vidas descarrilan. Los dos deben reaccionar, y entonces llega el momento de la libre decisión: ¿dirán *sí* al Acontecimiento, asumiéndolo como su destino, o lo ignorarán? Si es esta última la decisión que se toma, la vida continuará normalmente, pero si dicen *sí,* se constituyen como sujetos, (re)organizan toda su vida alrededor del Acontecimiento –en resumen, *a partir de la fidelidad al Acontecimiento*, se dedicarán a un largo y arduo trabajo de amor–. Un lector cuidadoso

[124] Cooke, J. W.: *Apuntes para la militancia*, Buenos Aires, Schapire Editor, 1972, p. 83.

> no habrá ignorado la paradoja. Según el sentido común, el sujeto precede a la libre elección: para que tal elección tenga lugar, debe haber un sujeto que la tome. Para Badiou, por el contrario, el sujeto no es el agente de una libre elección, sino el resultado de una elección libre positiva; un sujeto emerge tras la elección de fidelidad a un Acontecimiento, es el agente el que se implica en el trabajo de promover las consecuencias de un Acontecimiento. Además, el sentido común nos dice que la elección libre y la elección forzada se oponen y son mutuamente excluyentes, pero para Badiou, una elección auténticamente libre es forzada. Una elección libre en el sentido cotidiano del término (¿debería elegir tarta de chocolate o tarta de queso?) es una forma de indiferencia, que acaece cuando no importa realmente lo que elijo. Una auténtica elección libre solo acaece después de un encuentro con el Acontecimiento, cuando debo decidir si implicarme en el trabajo de fidelidad a un Acontecimiento o ignorar el encuentro y continuar con mi vida normalmente. Esta elección, sin embargo, es extremadamente forzada, puesto que todo el peso de la ética ejerce presión sobre mí para que tome la decisión afirmativa y no pierda el encuentro.[125]

El *sexto* rasgo del acontecimiento es, entonces, que el sujeto emerge 'tras la elección de fidelidad al acontecimiento' y no está constituido previamente a él. El sujeto o la subjetivación es un efecto del acontecimiento.[126] No es el sujeto el que elige

[125] Sobre el Acontecimiento en Badiou, ver Žižek, S., *Contragolpe absoluto*, Madrid, Akal, 2016, pp. 80 ss.

[126] "Pero también el acontecimiento se puede entender de un modo más originario, esto es, independiente si irrumpe o no en la ideología que nos regula, el acontecimiento es una posibilidad de volvernos más propios (Heidegger), más propios de cada uno; es como cierta reflexión que nos vuelve sobre nosotros mismos, más allá de la trama ideológica en la que se está y que permite focalizar y mirar para dónde quiere ir o no cada uno de nosotros. Es *el acontecimiento como apropiación reflexiva* de un individuo, de una sociedad, de una época. Y también tenemos, finalmente, el acontecimiento que se da en el carácter físico mismo del hombre, esto es, *en tanto sensación*. Es un acontecimiento

libremente ser fiel al acontecimiento sino que la constitución del sujeto es un efecto de una suerte de elección forzada.

A los seis rasgos mencionados hay que agregar un séptimo que, desde nuestro punto de vista, es el esencial. Para definirlo, tomaremos este texto de Espinoza Lolas:

> Es el acontecimiento como cuerpo (Butler, Deleuze, etc.). Así, el acontecimiento dinamiza la ideología, la que sea. Y la desestructura. Y, si nos hemos dado cuenta, en el fondo la dinamiza porque *la vuelve a historizar*. El acontecimiento expresa en lo radial el carácter historizante del hombre; su carácter eterno retornante, su jovialidad, diría Nietzsche. No hay ideología que se resista a la jovialidad del acontecimiento. El acontecimiento es la irrupción, apropiación y corporización *de una nueva historia que emerge*.[127]

El acontecimiento no solamente desestructura y disloca[128] la ideología y las relaciones sociales establecidas y estabilizadas, sino que *las vuelve a historizar*. Desde el punto de vista de Hegel, esto es lo esencial del ser como acontecimiento o del acontecer del ser.

---

que sucede, por ejemplo, en el malestar que se siente (desde la Revolución francesa al 15-M), *como una cierta afección* que nos junta unos con otros y nos hace vibrar y volvernos como en una onda que se amplifica (los movimientos sociales son eso)" (Espinoza Lolas, R., *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado*, Madrid, Akal, 2016, p. 61.).

[127] Espinoza Lolas, R., *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado*, Madrid, Akal, 2016, pp. 60-61.

[128] "En resumen, es la pugna [tensión irresoluble] entre sobreabundancia perenne del sentido [apertura] y el esfuerzo por acotarla [cierre] lo que define el nexo conflictivo entre discursividad [ontológico] y discurso [óntico]" (Vergalito, Esteban, *Laclau y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2017, p. 38).

7. Conclusión

Se ha partido del significado del término 'acontecimiento' en uso en la lengua castellana para alcanzar una definición más rigurosa que nos acerque al concepto filosófico en general y al hegeliano en particular. Resulta así que la esencia (o el 'e-senciar') del 'acontecer' se refiere a un proceso, a un movimiento y a un devenir y no a un hecho, a algo dado, a una substancia o a un sujeto. Por este motivo, es mejor un término verbal (acontecer) que un sustantivo (acontecimiento) o un adjetivo (eventual).

Ya en estos primeros acercamientos introductorios se evidenció, como ocurre con todos los conceptos medulares de Hegel, la contradicción inmanente que está contenida en el significado. El acontecer es, al mismo tiempo, inmediato, particular, contingente, exterior (y, por lo tanto, no mediado, no realizado, no interiorizado, no universal) y universal concreto, efectivización o realización plenas, mediación, irrupción de un sentido nuevo.

A partir de este concepto contradictorio se ha procurado rastrear el origen de estos significados en la obra de Hegel, comenzando por los llamados escritos de juventud hasta el desarrollo de la obra madura durante su estancia en Berlín. Se ha procedido según un orden temático delimitado por los 'objetos' de las 'ciencias filosóficas': la religión (filosofía de la religión), la historia y la política (filosofía de la historia, filosofía del derecho), la lógica, la ontología (ciencia de la lógica) y la filosofía misma (historia de la filosofía).

El origen (no oculto, sino manifiesto) del concepto hegeliano es indudablemente teológico. En la tradición cristiana el acontecer hace referencia al núcleo mismo del dogma: a la Trinidad divina, donde el Espíritu es el '*proceso*' entre el Padre y el Hijo; a la creación, en la que las creaturas 'proceden' de la nada; a la encarnación, por la que Dios mismo se hace hombre, mortal, finito, histórico, se rebaja a sí mismo, padece y muere. El acontecer divino significa: Dios procede, Dios cambia, Dios se mueve, Dios deviene, Dios se finitiza, Dios se historiza, Dios sufre,

Dios muere. Pensar el acontecer teológico es pensar la 'muerte de Dios'. De allí el asombro de san Pablo ante la tarea insensata y escandalosa de anunciar al Cristo crucificado. El acontecer, como irrupción de la novedad radical, es lo incomprensible y lo inasimilable, es lo impensable y lo indecible. Mientras los judíos predican la fidelidad al Altísimo y los griegos la fidelidad al λόγος (lôgos), a la razón, los cristianos piden fidelidad al acontecimiento de Cristo crucificado. El desafío de la religión y la teología cristianas se transfirió a la filosofía como el reto de pensar lo negativo en lo Absoluto, como el desafío de sostenerse ante la muerte y la disolución en el 'acaecer contingente y libre'. Éste, precisamente, es el que produce la historia, los mundos histórico-culturales y las obras supremas de los seres humanos. Por eso, la pregunta por el acontecer teológico y religioso se desplaza al problema del sentido de la historia.

En el ámbito de la filosofía de la historia universal se fue determinando, en una segunda etapa, el significado del acontecer para Hegel. Sin embargo, la filosofía de la historia no es una transcripción laica de las antiguas teodiceas o una versión secular del plan de salvación judeo-cristiano. Se trata de un esfuerzo para pensar el sentido del acontecer histórico o la racionalidad de la libertad. La comprensión del sentido del acontecer histórico es la respuesta de Hegel al problema de la ciencia del hombre, cuyo conocimiento no es solamente subjetivo o arbitrario, pero tampoco es meramente objetivo o natural. En el acontecer histórico, el sujeto libre se objetiva o realiza al mismo tiempo que lo objetivo toma conciencia de sí y se subjetiva. Sin embargo, hay que considerar que así como las acciones individuales se juzgan a partir del marco de las leyes y las costumbres establecidas y aceptadas, también hay que poder comprender el marco que permite evaluar las leyes y las costumbres establecidas en una etapa particular y momentánea del acontecer universal. Ese marco más amplio es el que los grandes hombres contribuyen a crear. El sentido nuevo abierto por los grandes hombres en la historia instaura una situación

de excepción en el orden jurídico establecido y las condiciones que posibilitan el acto decisorio radical. El acontecer histórico es el producto de las acciones libres que generan lo nuevo, lo excepcional pero, al hacerlo, construye un nuevo sentido, un nuevo orden, una nueva lógica. No hay que perder de vista aquí, que lo nuevo no solamente cuestiona el orden instituido sino también crea las bases para un orden superior. En este sentido, el acontecer histórico contiene su propia negación y superación. Como conclusión de este segundo momento en la determinación del concepto del acontecer, se logra alcanzar la conciencia de que hay un sentido construido por las acciones libres de los seres humanos en la historia, que trasciende las meras condiciones naturales. No alcanzar esta conciencia del sentido de los acontecimientos lleva a devaluar las acciones al nivel de lo erróneo o de lo malo, pero comprender su lógica implica concebir el error como un momento de la verdad y el mal como una fase del bien. Este descubrimiento dentro de un ámbito particular (la historia) suscita la sospecha y el desafío de hacer extensiva esta conciencia a los otros planos del ser y de lo real. Tal es el objetivo de la *Ciencia de la lógica*, que es al mismo tiempo un trabajo sobre pensamiento y sobre el ser.

Cuando se dice que el ser humano construye el sentido del acontecer, no hay que entenderlo como una excepción respecto de los otros modos de ser, sino como una vía de acceso al ser como tal. El acontecer conceptualiza el devenir y traspasar del ser de lo que es, la infinitización de lo finito y la finitización de lo infinito. El acontecer es un proceso o un devenir que no se comprende desde los términos relacionados sino, al contrario, los términos son comprendidos desde la relación. La filosofía debe poder discernir lo infinito en lo finito y lo finito en lo infinito; debe poder discernir el concepto en el acontecimiento y el acontecimiento en el concepto. Hay que considerar que lo propiamente filosófico no es ni el acontecimiento contingente y exterior ni el concepto abstracto y formal, sino la verdad

verdadera, el acontecer como realidad efectiva, es decir, lo que Hegel llama la *Idea*.

Este último desarrollo conduce más allá de la onto-lógica y de la episteme-lógica hacia el acontecimiento propiamente filosófico. La historia de la filosofía no es la historia de un olvido o la historia de un error sino los momentos de la irrupción o de la creación de lo nuevo. Son momentos en los que el acontecer del pensar recibe un nombre propio (Platón, Descartes, Hegel) y crea un concepto esencial (Idea, Cogito, Absoluto).

Capítulo 2
Heidegger y el acontecimiento

1. El contexto de la discusión actual en torno a la noción de Acontecimiento en el pensamiento de Heidegger

Ante todo, es sabido que Heidegger es una figura de gran importancia en el panorama de la filosofía contemporánea. Por la magnitud de su obra y la minuciosidad de su pensamiento, podemos considerarlo como un referente de la filosofía en el siglo XX, condición que hace que sus escritos trasciendan su tiempo. Pues, Heidegger, el pensador del ser, es también el pensador de occidente y de su historia que escapa a los métodos usuales del historiador; poniendo en cuestión, junto con el ser al hombre mismo. Por eso, la filosofía de Heidegger es fuente manifiesta de buena parte del pensamiento de nuestra época: fenomenología, existencialismo, hermenéutica, posfundacionalismo, etc. Si a ello le sumamos la creciente receptividad en el mundo angloamericano y la ya antigua en Japón, no cabe duda que su pensamiento está en plena vigencia.

El problema específico que en este capítulo nos ocupa se inserta en el marco general de las discusiones actuales y contemporáneas en torno a la noción de diferencia, en particular la distinción heideggeriana entre la diferencia óntica y la diferencia ontológica (*ontologische Differenz*), las nociones de *Dasein* y de acontecimiento (*Ereignis*), y las posiciones críticas y diversas sobre la cuestión del viraje (*Kehre*) que asumen los comentaristas de su obra.

Ahora bien, respecto a la cuestión del viraje, vuelta o giro (*Kehre*),[129] que Heidegger produce en el modo de tratar los problemas de su filosofía, luego de que la tercera parte de *Ser y Tiempo* quedara inconclusa, aparece cierta polémica entre los intérpretes y estudiosos de la obra del pensador alemán. Pues, entre ellos, no resulta haber un acuerdo unánime respecto a qué significa el movimiento que Heidegger produjo en el tratamiento de los problemas respecto al *Dasein*, la diferencia ontológica y el *Ereignis*. Por ello, a continuación presentamos un panorama del estado de la cuestión, que nos permita ordenar esta discusión, para luego abordar los problemas respecto a la metafísica, la diferencia y el acontecimiento.

Usualmente se distinguen dos grandes momentos en la obra del pensador alemán y se los diferencia como si ellos fueran irreconciliables. Una primera etapa, llamada Heidegger I, caracterizada por *Ser y Tiempo* (*Sein und Zeit*, 1927), los escritos preparatorios a esta obra y la conferencia sobre "*¿Qué es metafísica?*" (*Was ist Metaphysik?*, 1929); y, una segunda etapa, llamada Heidegger II, a partir de la cual, el autor adopta puntos de partida diversos a *Sein und Zeit,* lo que significará un viraje, giro o revisión (*Kehre*) respecto a *Ser y Tiempo*, su gran obra. Entre los temas que ocupan la segunda etapa de su pensamiento, podemos destacar: la crisis con la modernidad en *La época de la imagen del mundo* (*Die Zeit des Weltbildes*, 1938), la consideración de la metafísica tradicional en los seminarios sobre *Nietzsche* (1936-1946), cuestiones relativas al arte y la poesía en *¿Para qué poetas?* (*Wozu Dichter?*, 1947), y su conferencia *Tierra y cielo en Hölderlin* (*Hölderlins Erde und Himmel*, 1959) considerada, por él mismo, como la más acabada imagen de su filosofía en las voces: tierra, cielo, hombre, dios*; Carta sobre el humanismo* (*Brief*

[129] Giro, vuelta o viraje son algunas de las traducciones posibles del término alemán *Kehre*. Para Heidegger esta voz expresa una gran potencia ontológica respecto a una fuerte inversión o cambio de orientación respecto de su pensamiento y la forma de encarar los problemas referidos al *Dasein* y al ser. Por todo ello, optamos por mantener el término en alemán, y de este modo, resguardar la gran carga semántica que conlleva.

über den Humanismus, 1947), sus reflexiones sobre *La cosa* (*Das Ding*, 1950), *¿Qué significa pensar?* (*Was heißt Denken?*, 1954), también las conferencias *Identidad y Diferencia* (*Identität und Differenz*, 1957); pero fundamentalmente, en todos los escritos de esta etapa, aparece la problematización y la elucidación de la noción de *Ereignis* (acontecimiento, evento, son algunas de las traducciones posibles) como hilo conductor de su pensamiento y cuyos apuntes de 1936 fueron publicados bajo el título *Aportes a la Filosofía* (*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*).

La primera etapa del pensamiento del filósofo de Meβkirch, está abocada, de modo general, a una destrucción de la ontología tradicional y posterior construcción de una ontología fundamental con un fuerte anclaje en la analítica existencial del *Dasein*; pero la segunda etapa, si cabe esta diferenciación, está abocada a la delimitación de la historia de la filosofía como metafísica y su reconstrucción; pero también, está abocada a la preocupación que despierta en Heidegger el lenguaje, la ciencia, la verdad; lo que lleva a una reconsideración de los grandes pensadores clásicos, como así también de los presocráticos. En suma, la primara etapa del pensamiento heideggeriano tiende a desentrañar la pregunta fundamental que abre *Ser y Tiempo*: qué es el ser y cuál es su sentido, para luego trabajar en la construcción de una ontología fundamental que tiene como eje rector la elucidación de las estructuras existenciales del *Dasein*. Pero luego del viraje (*Kehre*), el pensamiento de Heidegger está abocado a la problematización del *Ereignis* como hilo conductor y también a una revisión de las estructuras del *Dasein* pero, ahora, desde la perspectiva del *Ereignis*, pues como afirma Scannone "el evento (*Ereignis*) no sólo implica *novedad* fáctica imprevisible y, por ello, *gratuidad*, sino que, aunque ilumina el pensamiento, *afecta* integralmente al ser-ahí (*Da-sein*) y lo funda desde su irreductible *diferencia* con el mismo evento (*Ereignis*) de donación del ser y con el mismo ser aconteciendo (dándose) como tiempo"[130].

[130] Scannone, Juan Carlos, "*El orar como acontecimiento*", en El acontecimiento y lo sagrado, Editorial UCC, Córdoba, 2017, p. 15.

Ahora bien, respecto de la cuestión de la *Kehre* aquí planteada, se presenta un gran desacuerdo entre los comentaristas de la obra de Heidegger, que tiene base, fundamentalmente, en tres cuestiones. En primer lugar, Heidegger no explica porqué el plan de *Ser y Tiempo* expuesto en el §8 no es completado, ni tampoco explica porqué produce hacia 1930 un movimiento radical en el modo de encarar los problemas referidos al ser y el *Dasein*. En segundo lugar, en 1963, el joven Pöggeler analiza la obra inédita (en ese momento) *Beiträge zur Philosophie* (*Vom Ereignis*) en *Der Denkweg Martin Heideggers*. En esta interpretación, Pöggeler no comprende a esta obra como continuidad del pensamiento de Heidegger sino como ruptura y como un viraje (*Kehre*) respecto a *Sein und Zeit*, lo que acrecienta la polémica. Por último, y en tercer lugar, el padre Richardson postula la separación entre el Heidegger I y el Heidegger II, en su texto de 1962 titulado *Heidegger. Trough Phenomenology to Thought*[131].

Por todo ello, entonces, podemos señalar, por un lado, las lecturas de aquellos estudiosos que hacen hincapié en la *Kehre* como aquel quiebre en el pensamiento de Heidegger mostrando, de este modo, dos momentos irreconciliables de su obra; posiciones que se apoyan en la incompletud de la tercera parte de *Ser y Tiempo*. Entre estos intérpretes podemos señalar Kisiel[132], Philipse[133], Lafont[134] y la lectura mencionada de Pöggeler. Por otro lado, hay otros estudiosos de la obra de Heidegger centrados en el análisis sistemático y analítico de las obras previas y preparatorias a *Ser y Tiempo*. Entre ellos podemos mencionar las obras

[131] Richardson, William, *Heidegger. Trough Phenomenology to Thought*, cuarta edición, New York, Fordham University Press, 2003.

[132] Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley, University of California Press, 1993.

[133] Philipse, Herman, *Heidegger's Philosophy of Being. A Critical Interpretation*, New Jersey, Princeton University Press, 1998.

[134] Lafont, Cristina, *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Madrid, Alianza, 1997.

de Vigo[135], Bertorello[136], Gethmann[137], Kisiel[138], Rockmore[139], Rodríguez[140], Figal[141], Blattner[142], Crowell[143], entre otros. Estos críticos prefieren apoyase en la rigurosidad lógica del modo de hacer filosofía del joven Heidegger a partir de la fuerte influencia que la fenomenología de su maestro Husserl tenía en él. Ahora bien, existe una tercera posición entre los intérpretes, estudiosos y críticos de la obra de Heidegger cuyo anclaje lo encuentran en la carta aclaratoria enviada en 1962, por el pensador alemán, al texto del padre Richardson "*Heidegger. Trough Phenomenology to Thought*"[144] y que luego se convirtiera en prólogo del mismo libro un año después. Allí, Heidegger sostiene que para abordar su filosofía luego de la *Kehre* (segunda etapa), es necesario comprender la filosofía previa a la *Kehre* (primera etapa). Además, Heidegger, en esa carta, sostiene que solo es posible la *Kehre* y los problemas que suscitó porque en estas cuestiones está contenida la filosofía previa a la *Kehre*; con lo cual, Heidegger, enriquece la discusión, pero además acrecienta el debate entre sus intérpretes. En suma, dentro de esta tercera posición podemos mencionar a todos aquellos estudiosos de la obra de

[135] Vigo, Alejandro, *Arqueología y aleteiología*, Buenos Aires, Biblos, 2008.

[136] Bertorello, Adrían, *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*, Buenos Aires, Biblos, 2008.

[137] Gethmann, Carl Friedrich, *Dasein. Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext,* Berlin, Walter de Gruyter, 1993.

[138] Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's Being and Time,* Berkeley, University of California Press, 1993.

[139] Rockmore, Tom, (ed.), *Heidegger, German Idealism and Neo-Kantianism*, New York, Humanity Book, 2000.

[140] Rodríguez, Ramón, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Editorial Síntesis, 2006.

[141] Figal, Günther, *Der Sinn des Verstehens*, Stuttgart, Reclam, 1996.

[142] Blattner, William, *Heidegger's temporal idelism*, New York, Cambridge University Press, 1999.

[143] Crowell, Steven, Malpas, Jeff (eds.),*Transcendental Heidegger*, California, Stanford University Press, 2007.

[144] Richardson, William, *Heidegger. Trough Phenomenology to Thought*, cuarta edición, New York, Fordham University Press, 2003.

Heidegger que, siendo fieles a las palabras que éste remitió al padre Richardson, sostienen la continuidad de su pensamiento, es decir, entendiendo a la *Kehre* como continuidad respecto a los estudios precedentes. Entre estos intérpretes podemos mencionar las obras de von Herrmann[145],Vattimo[146], Picotti[147], Vail[148], Greisch[149], Coriando[150], Berciano[151], Leyte[152], Sola Díaz[153], Polt[154],

[145] Herrmann, Friedrich Wilhelm von, *Heideggers "Grundprobleme der Phänomenologie". Zur "Zweiten Hälfte" von "Sein und Zeit"*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991. (trad. (1997) La segunda mitad de Ser y Tiempo. Sobre los problemas fundamentales de la Fenomenología de Heidegger, Madrid, Trotta, 1997).

[146] Vattimo, Gianni, *El fin de la Modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1985.

[147] Picotti, Dina, "Pensar desde lo abierto a la historia" en *Hermenéutica intercultural. Revista de filosofía*, N° 15, 2006, pp. 263-278.

[148] Vail, Loy M., *Heidegger and Ontological Difference*, Trenton, New Jersey, Pensylvania State University Press, 1972.

[149] Greisch, Jean, *Ontologie et temporalité. Esquisse pour une interprétation intégrale de Sein und Zeit,* Paris, PUF, 1994. (trad. (2010) La invención de la diferencia ontológica. Heidegger después de Ser y Tiempo, Buenos Aires, Las cuarenta)

[150] Coriando, Paola Ludovica, *Der letzte Gott als Anfang. Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers "Beiträge zur Philosophie"*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1998.

[151] Berciano, Modesto, "Ereignis: la clave del pensamiento de Heidegger" en *Thémata*. Revista de filosofía, N° 28, 2002, pp. 48-69.

[152] Leyte, Arturo, *Heidegger*, Editorial Alianza, Madrid, 2005.

[153] Sola Díaz, María del Águila, *La idea de lo trascendental en Heidegger*, Sevilla, Kronos, 2002.

[154] Polt, Richard, *The Emergency of Being. On Heidegger´s Contributions to Philosophy*, Ithaca & London, Cornell University, 2006.

Emad[155], Dahlstrom[156], van Buren[157], Volpi[158], Walton[159], Xolocotzi[160], Marion[161], Malpas[162], por nombrar algunos exponentes de esta tercera posición; pues, más allá de algunos desacuerdos que hay entre ellos, de algún modo, estos autores sostiene que las nociones de *ontologische Differenz* y *Ereignis* permiten un abordaje de la obra de Heidegger y de la *Kehre* como un único camino recorrido. Pero quien comienza con la posibilidad interpretativa referente a la continuidad de la obra y el pensamiento de Heidegger es F. W. von Herrmann, discípulo del filósofo de Meβkirch entre 1972 y 1976, a quien Heidegger le encomendara la coordinación de la publicación de sus obras completas que estaba preparando, tituladas: *Gesamtausgabe*, *'Wege-nicht Werke'*, editada por Vittorio Klostermann Frankfurt an Main, agrupadas del siguiente modo: Veröffentlichte Schriften (1914-1976), Vorlesungen (1923-1944), Unveröffentlichte Abhandlungen (1919-1967), aún en edición. Von Herrmann estudia la obra de Heidegger y aporta una interpretación unitiva como acceso clarificador a la obra del pensador de la Selva Negra.

155 Emad, Parvis, *On the way to Heidegger´s Contributions to Philosophy*, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 2007.

156 Dahlstrom, Daniel, *Interpreting Heidegger: Critical Essays*, New York, Cambridge University Press, 2011.

157 Van Buren, John, *The Young Heidegger. Rumor of a Hidden King*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1994.

158 Volpi, Franco, *Heidegger y Aristóteles*, Buenos Aires, FCE, 2012.

159 Walton, Roberto, "Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia" en *Tópicos*. Revista de Filosofía de Santa Fe, 2008, N° 16, pp. 169-187.

160 Xolocotzi, Ángel, "Fundamento, esencia y Ereignis. En torno a la unidad del camino del pensar de Martin Heidegger" en Éndoxa: Series filosóficas, N° 20, Madrid, 2005, UNED, pp. 733-744.

161 Marion, Jean-Luc, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989.

162 Malpas, Jeff, *Heidegger's Topology. Being, Place, World*, Cambridge, The MIT Press, 2006.

En esta línea de investigación, también Otto Pöggeler, en otra parte de la misma obra ya citada, y Karl Lehmann,[163] sostienen que el *Ereignis* permite una comprensión continua en el pensamiento de Heidegger ya que aquella noción es tomada de la experiencia bíblica y religiosa como parece vislumbrarse los cursos previos a *Ser y Tiempo*, fundamentalmente en el curso sobre "Introducción a la fenomenología de la religión"[164]. También el Padre Scannone se inscribe en esta vertiente de las interpretaciones heideggerianas al sostener que "El impacto histórico de ese nuevo comienzo en la filosofía y la cultura occidentales fue provocado por Heidegger mediante la inflexión (*Kehre*) del giro copernicano moderno (*kopernikanische Wende*) de Kant; pero no se trató sólo de una inversión, ni siquiera de una mera superación, sino de una verdadera novedad acontecida", lo que permite justificar una continuidad en el pensamiento y recorrido de la obra de Heidegger.[165]

Ordenada la discusión en torno a la interpretación de lo obra de Heidegger, adentrémonos en el tratamiento del esquema conceptual heideggeriano que nos compete en esta obra.

2. Fundar sobre el abismo (*Ab-grund*)

Uno de los supuestos de esta perspectiva filosófica radica en que la realidad siempre aparece fundada parcialmente debido a su inalienable y radical carácter contingente. Ahora bien, esta cuestión, nos remite a la noción de diferencia ontológica. Cabe

[163] Cf. Pöggeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1963, pp. 36-45; Lehmann, Karl, "Christliche Geschichtserfahrungrundontologische Frage beim jungen Heidegger", en *Philosophisches Jahrbuch*vol. 74, 1966, pp. 126-155.

[164] Cf. Ga 60. Heidegger, Martin, "Einleitung in die Phänomenologie der Religion" en *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995. Traducción Española: *Introducción a la fenomenología de la religión*, Traducción Jorge Uscatescu Barrón, Madrid, Ediciones Siruela, 2005.

[165] Scannone, Juan Carlos, "El orar como acontecimiento", en *El acontecimiento y lo sagrado*, Editorial UCC, Córdoba, 2017, p. 15.

aquí preguntarnos pues ¿por qué la cuestión de la diferencia ontológica en el pensamiento de Heidegger resulta uno de los aportes más importantes a la filosofía del siglo XX y abre innumerables proyecciones al siglo XXI?

Heidegger postula la noción de diferencia ontológica (*ontologische Differenz*) y la distingue de la diferencia óntica para mostrar la imposibilidad de un fundamento último de la realidad tal como se ha pretendido a lo largo de la historia de la filosofía occidental; sobre todo, debido a los intentos del estructuralismo, el cientificismo positivista y la filosofía analítica, entre otras corrientes de pensamiento, cuya pretensión de universalismos y fundamentaciones absolutas han resultado fallidas en el siglo XX.

Heidegger hace un análisis de toda la historia occidental, comenzando por los antiguos griegos y llegando hasta nuestros días, con el objetivo de mostrar cómo se ha explicado, en cada una de las etapas de la historia, la realidad a partir de un fundamento absoluto e incuestionable. A este tipo de fundamentación la llamó *metafísica*, en cuanto el prefijo *metá* coloca a estos fundamentos en un 'más allá' del ámbito físico, en un ámbito trascendente que impide cualquier tipo de cuestionamiento para luego extraer las catastróficas consecuencias nihilistas que este tipo de fundamentación provoca en esta historia. Por ello Heidegger identifica a la historia de la metafísica occidental con un fundacionalismo onto-teo-lógico (cuestión que se retomará con mayor detenimiento en el siguiente capítulo).

Asimismo, Heidegger se propone sentar las bases filosóficas para elaborar otro modo de fundamentación de la realidad, diferente al 'fundacionalismo' que impera a lo largo de la historia de occidente; es decir, sienta las bases de lo que se ha llamado el 'post-fundacionalismo', porque en el pensamiento heideggeriano, la ausencia de fundamento debe comprenderse no como cancelación e imposibilidad del fundamento, sino como un fundar sobre el abismo, como un tipo de fundamentación sin fondo, sin referencias, sin cimientos últimos; pues la imposibilidad de justificar con verdades últimas la realidad es un rasgo

esencial del carácter contingente de la realidad. Pero también, este nuevo modo de fundación, en términos heideggerianos, impide, justamente, identificar al fundamento con un ente determinado al modo onto-teo-lógico.

En suma, el contexto post-fundacional inaugurado por Heidegger y asumido por algunas filosofías de los siglos XX y XXI pero también por algunas teorías sociales, culturales y políticas, debe ser diferenciado de los fundacionalismos y los antifundacionalismos. Los primeros pueden definirse como todas aquellas teorías que adoptan fundamentos absolutos y, por lo tanto, incuestionables para llevar adelante las justificaciones de su campo de estudio. Pero además, estos fundamentos resultan ser trascendentes al sistema que se pretende justificar, es decir, se explica el campo a partir de un elemento exterior al sistema quedando este elemento fuera de cualquier intento de cuestionamiento. Los segundos niegan absolutamente la posibilidad de cualquier tipo de fundamentación. Sin embargo, el post-fundacionalismo se diferencia de ambos ya que no supone la ausencia de cualquier tipo fundamento pero sí afirma la imposibilidad de una justificación última y absoluta. El post-fundacionalismo admite la posibilidad de fundamentación pero ésta es siempre provisoria y contingente. El prefijo 'post' no debe comprenderse en términos temporales o como una consecuencia temporal de los relatos historiográficos, sino que señala, por un lado, la distancia y distinción con el fundacionalismo y el antifundacionalismo y, en segundo lugar, señala la problemática diferencial que encierra aquella noción al mostrar la contingencia radical que asume un fundar inacabado e indefinible. Por ello, no debemos confundir al post-fundacionalismo con un mero relativismo posmoderno donde cualquier fundamentación daría lo mismo, o con un nihilismo que simplemente sostenga la imposibilidad del fundamento; pues la cuestión fundamental que encierra el post-fundacionalismo es convertir en problema el estatus ontológico por el cual el fundamento es considerado contingente, inacabado e indefinible.

En el pensamiento heideggeriano, entonces, la ausencia de fundamento debe comprenderse como un *fundar abismal*, no como cancelación e imposibilidad del fundamento, sino como un *fundar sobre el abismo*, como un tipo de fundamentación sin fondo, sin referencias, sin cimientos; porque para Heidegger "el fundamento funda en tanto que abismo" (*Der Grund gründet als Ab-grund*).[166] Para Heidegger el a-bismo, de algún modo, es parte constitutiva del fundar. Pues en la palabra *Ab-grund* se juega la relación diferencial entre *Grund* (fundamento) y *Ab-Grung* (abismo). El pensador alemán pone en relación estas dos dimensiones del fundar que se enlazan y se diferencian a la vez, pues ambos elementos son constitutivos del carácter contingente de la realidad.

3. Acontecimiento y diferencia ontológica

Ahora bien, este nuevo modo de fundación, en términos heideggerianos, tiene como supuesto central la noción de Acontecimiento (*Ereignis*). Para aproximarse al sentido filosófico de la noción de acontecimiento se debe tener en cuenta que este nombra, ontológicamente, la escisión, que a su vez es relación, *entre* la potencia inconmensurable del despliegue del ser, y el ente, al que aquel adviene, configura y determina. El acontecimiento nombra este *entre* (*Zwischen*) como el entrecruzamiento entre la nada, el ser y la temporalidad, es decir, el instante en el que ocurre el estallido y despliegue de la diferencia; pues tanta es la potencia con la que el ser adviene y se alza sobre la nada que produce la diferencia y, por ende, la irrupción de los entes. De ello resulta que el acontecimiento no pude ser clasificado ni

[166] Las obras de Heidegger se citan según las *Gesamtausgabe*, *'Wege-nichtWerke'*, editada por Vittorio Klostermann Frankfurt an Main., Veröffentlichte Schriften (1914-1976), Vorlesungen (1923-1944), Unveröffentlichte Abhandlungen (1919-1967), aún en edición. En adelante utilizaremos la sigla GA, el número del tomo y la paginación. Para esta cita: GA 65: 29. Traducción española *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento,* Buenos Aires, Editorial Biblos, 2003, p. 41.

se deja conceptualizar de acuerdo a los parámetros aristotélicos de género, especie y diferencia específica, o a los parámetros tradicionales historiográficos que suponen que todo hecho es causado por algo y produce efectos; pues el acontecimiento nombra algo previo, no en el orden temporal cronológico sino en el orden ontológico, que escapa y se rehúsa a las estructuras de clasificaciones racionales.

En este sentido, el acontecimiento irrumpe intempestivamente y pone en suspenso a la sucesión normal de los hechos. El acontecimiento nombra la original e inesperada aparición de la novedad, que en su condición esencial desestabiliza y resignifica tanto el presente como el pasado y abre inconmensurables posibilidades proyectadas hacia el futuro; por consiguiente, el acontecimiento mienta la instauración de un nuevo horizonte de sentido, es decir, conlleva una dimensión originaria en la comprensión ontológica del ser, el tiempo, las cosas y el lugar del ser-humano en este nuevo contexto. Dicho de otro modo, el acontecimiento nombra el instante, único e irrepetible de la aparición de la novedad. En este sentido, el acontecimiento es el instante de la diferencia, o mejor aún del estallido de la diferencia. A partir de ello, Žižek define al acontecimiento como "*algo traumático, perturbador, que parece suceder de repente y que interrumpe el curso normal de las cosas; algo que surge aparentemente de la nada, sin causas discernibles, una apariencia que no tiene como base nada sólido*"[167]. En todo acontecimiento hay, según esta definición aproximada, algo 'milagroso', como una ruptura del curso natural o normal de las cosas, algo inexplicable desde el saber anterior, un "efecto que parece exceder sus causas", "un suceso que no está justificado por motivos suficientes"[168]. Desde esta perspectiva, "la aparición inesperada de algo nuevo, que debilita cualquier diseño estable"[169] es la característica fundamental del acontecimiento.

[167] Žižek, S., *Acontecimiento*, Editorial Sexto Piso, Madrid, 2014, p. 16.

[168] Cf. Žižek, S., *Acontecimiento*, Madrid, Editorial Sexto Piso, 2014, p. 17.

[169] Žižek, S., *Acontecimiento*, Madrid, Editorial Sexto Piso, 2014, p. 18.

Entonces, desde la perspectiva que introduce Heidegger, el fundamento 'funda' en cuanto se retrae o se retira; el 'abismo' es este retraerse o esta demora por la cual aquel no puede resultar último ni acabado. De este modo, nunca llegará el momento de fundamentación definitiva o absoluta de la realidad, pues lo que se revela en el fundar es siempre la retirada del fundamento sobre el abismo pero que produce, a la vez, la diferencia ontológica, o en jerga heideggeriana, la 'apertura de un claro' (*Lichtung*) que es el lugar del acontecimiento (*Ereignis*). Esta noción resulta sumamente relevante en el pensamiento heideggeriano para comprender la diferencia ontológica; ya que aquella noción debe ser comprendida como *Er-eignung*, es decir, en un sentido procesual. Así el juego fundar-desfundar se despliega y se esencia en el *Ereignis*. La retirada del fundamento no implica, entonces, la ausencia total del fundamento, sino que la dimensión o el juego fundar-desfundar mienta la posibilidad de la apertura del acontecimiento, que funda, a su vez, la posibilidad contingente de la aparición de la dimensión entitativa de la realidad. El *Ereignis* nombra la dimensión de absoluta contingencia del juego fundar-desfundar en la que el ser se esencia y por la que su verdad se revela y acontece (se desoculta) a la vez que se retrae produciendo el estallido de la diferencia. Pero no debemos confundir el acontecimiento con el lado entitativo de la relación. El acontecimiento señala el instante mismo del movimiento fundar-desfundar que abre la posibilidad de la dimensión entitativa de la realidad pero que no se confunde con ella. El acontecimiento es la dimensión de la posibilidad contingente de la aparición de la diferencia entitativa como tal. Entonces, considerada la diferencia de este modo, el acontecimiento acontece *entre* la sobrevenida del ser y su retirada; y se localiza en el *entre* (*Das Zwischen*) como estallido diferencial que funda-desfundando la dimensión entitativa. El *Zwischen* no es un punto dentro del tiempo o en el espacio, es el momento en que el juego fundar-desfundar acontece como estallido, dislocando y posibilitando la dimensión del espacio y

el tiempo. Heidegger nombra con la forma arcaica del antiguo alemán *Seyn* al acontecimiento del diferenciar mismo, es decir, al acontecer de la diferencia como diferencia para distinguirla de la diferencia entre el ser y lo ente.

Ahora bien, debido a la brecha que aparece entre el nivel entitativo y el nivel ontológico, y también debido a que el nivel ontológico en cuanto fundamento ausente se sustrae, nuestra comprensión de la realidad siempre tiene un arraigo en los entes, en ellos hay rastros de la dimensión ontológica que podemos reconocer, recoger, señalar y seguir ya que la dimensión ontológica está presente en lo ente al modo de ausencia o abismo. En definitiva, la tarea heideggeriana no consiste en eliminar el fundamento sino en hacer problemática la dimensión misma del fundamento como un movimiento que funda sobre el abismo.[170] Porque, para Heidegger, la diferencia (*Unterscheidung*)[171] significa que hay que comprender al ser del ente como genitivo[172] objetivo[173] y genitivo subjetivo[174] a la vez. Aquí está implícita siempre la diferencia en cuanto tal. Ambos, ser y ente, están vinculados, se pertenecen mutuamente. En el primer caso se indica que el ser pertenece a lo ente y, en el segundo caso, se indica que lo ente pertenece al ser mismo. Así, se convierte

[170] Para un análisis más amplio respecto de la cuestión del fundamento en la filosofía de Heidegger puede consultarse: Esperón, J. P., **"**El problema del fundamento, la verdad y sus límites en la tradición filosófica occidental a partir de la lectura heideggeriana"**,** Jorge Alfredo Roetti y Rodrigo Moro (compiladores), *El fundamento y sus límites. Algunos problemas de fundamentación en ciencia y filosofía*, colección Cuadernos de Lógica, Epistemología y Lenguaje, ed. College Publications of London, Londres, p. 205-236, 2016.

[171] Inter-cisión. Es la es-cisión *entre* (del latín *inter*) ser y ente, que resulta *inter* porque a su vez están referidos el uno al otro. "La diferencia de ser y ente, en tanto que inter-cisión entre la sobrevenida y la llegada, es la resolución desencubridora y encubridora de ambas. En la resolución (*Austrag*) reina el claro (Lichtung) de lo que se cierra velándose y da lugar a la separación y la reunión de la sobrevenida y la llegada". GA 11, 71. Traducción Española: p. 141.

[172] El genitivo indica posesión o pertenencia.

[173] El ser es en tránsito a…, recae sobre lo ente.

[174] Se acentúa el ser mismo en su sobre-llegar a lo ente

en asunto del pensar a la diferencia en cuanto tal, es decir, en cuanto '*diferenciante*'. El participio presente indica la donación del ser respecto a lo ente. Es fundamental comprender al 'es', en el lenguaje, como un 'tránsito a...'. El ser sobreviene en el ente y lo desoculta, pero a su vez, el ser se oculta en aquello que desoculta. Esta trascendencia del ser, como sobrepasamiento y donación en lo ente al que llega, ad-viene. Este es el sentido propio del participio presente; es una tensión que se 'da' *entre* (*Zwischen*) ambos y se mantiene. Así, Heidegger puede afirmar que "sobrevenida y llegada están a la vez separadas unas de otra y referida la una a la otra".[175]

Por otro lado, para Heidegger, la mismidad de pensar y ser, que se halla en la frase de Parménides debe ser comprendida como mutua pertenencia (*Zusammengehören*)[176] entre (*Zwischen*) ambos. Esto refiere a la "mismidad" a partir de la cual tiene su lugar el pensar y el ser; desde lo cual ser y pensar se pertenecen mutuamente. El ser-humano[177] es, en cuanto tal, pertenencia al ser, que resulta mutua porque el ser pertenece, asimismo, al hombre, ya que solo así 'es', acontece. No hay preeminencia de uno sobre el otro; hay una vinculación respetando cada uno su lugar en su mutua pertenencia; pero a su vez, en su diferencia originaria.[178] De este modo, según la comprensión heideggeriana, desde el pensar fundante o desde *otro modo de pensar*, la frase de Parménides dice*"el ser tiene su lugar – con el pensar – en lo mismo" (Sein gehört – mit dem Denken- in das Selbe)"*.[179] Y ¿qué es ese 'lo mismo' para el pensar no metafísico de Heidegger? Lo que da (*es gibt*) tanto al *ser* como al *pensar* su *mismidad*, es

[175] GA 11, 71. Traducción Española: p. 141.

[176] Heidegger dice que el pertenecer (*ge-horen*) determina lo mutuo (*zusammen*), y no viceversa. Cf. GA 11, 36-38. Traducción Española: p. 68-73

[177] En la noción *ser-humano* se devela la *relación* presente *entre* (*zwischen)* ser y hombre. Del mismo modo que se señala la íntima relación entre la identidad y la diferencia. La identidad, mismidad entre ser y hombre, es en la diferencia-diferenciante (*Unterscheidung*).

[178] Cf. GA 11, 36-38. Traducción Española: p. 68-73.

[179] Cf. GA 11, 37. Traducción Española: p. 69.

su *mutua pertenencia*. Ahora, ese mutuo pertenecerse acontece, para Heidegger, como *Er-eignis*.[180] En el *Er-eignis* hombre y ser se correlacionan y copertenecen.

De este modo, Heidegger, con la noción de *Ereignis* intenta pensar al ser en cuanto tal y la diferencia con lo ente, de otro modo frente a los límites categoriales de la lógica de la identidad, de la representación y de la fundamentación. La pregunta por el sentido del ser que es el hilo conductor de *Ser y Tiempo* se transforma, luego, en la pregunta por la verdad del ser, es decir, por el *Ereignis*, a partir de los *Aportes a la filosofía*.[181] Este tópico tiene como eje central la noción alemana *Wesung* que proviene de sustantivo *Wesen* (esencia) y que podemos traducir como 'esenciarse', ya que lo que el pensador alemán quiere acentuar es el sentido procesual del sustantivo, y de este modo, verbalizarlo, imprimirle movimiento. El ser se esencia a sí mismo produciendo el acontecimiento.[182] Pues "el acontecimiento constituye el esenciarse (*Wesung*) del ser (*Seyn*)".[183] Para Heidegger el acontecimiento "es la simultaneidad espacio-temporal para el ser (*Seyn*) y el ente".[184] Y el decir acerca de la verdad del ser es "el entre (*Das Zwischen*) con respecto al esenciarse del ser (*Seyn*) y la entidad del ente. Este 'entre' funda la entidad del ente en el ser (*Seyn*)"[185]. El entre (*Das Zwischen*) es el punto de dislocación en el que se produce el estallido de la diferencia y, a la vez, emerge el acontecimiento como instancia singular y novedosa que no puede ser fundamentado ni explicado definitivamente.

El acontecimiento (*Ereignis*), entonces, es el movimiento de la diferencia que se dona en los entes y en los hombres pero

[180] Cf. GA 11, 47. Traducción Española: p. 91.

[181] *Beiträge zur Philosophie (von Ereignis)*, en Gesamtausgabe, vol. 65, Frankfurt an Main, Vittorio Klostermann, 1989. Traducción española: *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento,* Buenos Aires, Editorial Biblos, 2003.

[182] Cf. GA 65: 7, 13. Traducción española, p. 29.

[183] GA 65, 8. Traducción española, p. 25.

[184] GA 65, 13. Traducción española, p.29.

[185] GA 65, 13. Traducción española, p. 29.

que se retrae a sí mismo. La diferencia mienta "un 'entre'; este 'entre' es lo abierto";[186] por eso afirma Heidegger que lo que "intentamos pensar es el Es de este *Es gibt Sein, Es gibt Zeit*, el Es que da ser y tiempo"[187] por ello el "*Ereignis ereignet*"[188] es decir, el acontecimiento se expropia a la vez que se retiene o apropia a sí mismo, pues esto explica porqué hay que comprender al *Zwischen* (el entre de la diferencia) a partir de su estatus tensivo en cuanto expresa el movimiento de expropiación y apropiación mencionado anteriormente.

Ahora bien, como es sabido, Heidegger sostiene que el acontecimiento decisivo de occidente es la destinación del ser y la reunión o recogimiento de éste por parte del hombre de un modo metafísico. Este acontecimiento determina la historia occidental de un modo peculiar pues el modo de comprensión y fundamentación del devenir histórico se resuelve onto-teológicamente; y para Heidegger esto es consumado por la filosofía de Hegel (y de Nietzsche). Tal cuestión es la que se desarrollará en el siguiente capítulo.

4. Conclusiones

A partir de lo expuesto podemos preguntarnos ¿por qué Heidegger produce un viraje (*Kehre*) en su pensamiento respecto a los temas tratados en *Sein und Zeit*? Heidegger advierte que la estructura trascendental del *Dasein,* que radica en el movimiento hacia la comprensión del ser en su desocultamiento o el comportamiento con el ente cuando aquel se oculta, resulta una interpretación subjetiva y queda reducida a su carácter óntico. Pero justamente la propuesta filosófica heideggeriana consiste en dejar de pensar la realidad a partir de este aspecto;

[186] GA 70, 61, Traducción española: *Sobre el comienzo*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2014, p. 75.

[187] GA 14, 23, Traducción española: *Tiempo y Ser*, Madrid, Tecnos, 2006, p. 24.

[188] GA 14, 28, Traducción española, p. 43.

con lo cual se aboca a superar la justificación trascendental. Para ello, resulta necesario, como afirma Walton "de una manera plenamente desubjetivada, contemplar el polo de la donación de modo que ser y ente queden abarcados íntegramente por una estructura unitaria. Esto reconduce a Heidegger al encuentro con la noción de *Ereignis*".[189] Esta estructura donativa resulta ser un movimiento de oscilación, pues lleva al ser y al *Dasein* a lo que tienen de propio en una transpropiación y copertenencia mutua. Este movimiento oscilante acontece en un *Zwischen* que debe ser pensado tensivamente, según el cual el *Dasein* proyecta posibilidades en un horizonte de sentido. Pero para concretar la proyección, el *Dasein* requiere la yección o lanzamiento del ser. Nuevamente recurrimos al aporte de Walton que sostiene que:

> Un cruce entre la yección apropiante del ser y la proyección apropiada del Dasein configura una dimensión por la cual se desoculta el despliegue de la verdad del ser. Así, la yección es delimitada y articulada en una custodia por parte del Dasein, que a la vez se apropia de sí. Pero la proyección puede no apropiarse de la yección, de modo que la verdad del ser se oculta, el Dasein no implementa su pertenencia al ser, y acaece el abandono del ente por el ser.
> La oscilación entre la yección apropiante del ser y la yección desapropiante, con las que se corresponden la proyección apropiada y la proyección desapropiada, se manifiesta como el conflicto entre el desocultamiento y el ocultamiento de la verdad del ser.[190]

Este movimiento configura la estructura tensiva del *Ereignis*, en cuanto balanceo *entre* el desocultamiento y el ocultamiento de la verdad del ser; pues la apropiación y expropiación como

[189] Walton, R., "Palabras preliminares", en Basso Monteverde, L., *La unidad de la diferencia*, Editorial BIBLOS, Buenos Aires, 2017, p. 17.

[190] Walton, R., "Palabras preliminares", en Basso Monteverde, L., *La unidad de la diferencia*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2017, pp. 17-18.

estructura tensiva del *Ereignis* da cuenta también de su donación en cuanto despliegue de la verdad del ser.

En suma, el acontecimiento en Heidegger no es fundamento, tampoco puede ser pensado como consecuencia o causa de algo. Esto significa que el *Ereignis* no puede ser reducido a alguna causa o fundamento que lo explique. "No hay otra cosa a la que pueda ser aún referido el *Ereignis*, a partir de lo cual pueda ser explicado. El acontecer apropiante no es ningún resultado (*Resultat*) a partir de otra cosa"[191]. El acontecimiento es una singularidad que ad-viene, que resulta imprevisto ya que excede los límites de toda lógica de pensamiento onto-teo-lógica, cuyo carácter es fundamentar. El acontecimiento, por ende, destruye todo horizonte teleológico; por lo cual, impide cualquier intento de totalización del sentido. El acontecimiento acaece, en términos heideggerianos, sin que puedan preverse causas; él es sorpresa absoluta que no puede ser anticipada. El acontecimiento es el advenimiento y la irrupción de lo extraordinario cuyo carácter es la absoluta gratuidad. No hay un porqué, simplemente hay acontecimiento, 'se da' (*es gibt*), como donación de ser y tiempo, que a su vez es una constelación de sentido para el hombre. De ello se sigue la gran relevancia que el lenguaje[192] y la hermenéutica asumen en la posición heideggeriana para la comprensión e interpretación del sentido; también para habitar el mundo e impedir, a la vez, la totalización del sentido; ya que *Da-sein* es fundamentalmente *Da*, el cruce o 'entre' en donde el ser y los entes; los mortales, los inmortales, el cielo y la tierra se cruzan y confluyen. En este sentido, el *Da* es el ámbito de encuentro y

[191] GA 13, 247.

[192] La noción de *lenguaje* en Heidegger debe ser entendida no en términos de la lingüística contemporánea, es decir, como relación entre el significante y el significado, o como relaciones estructurales entre signos; sino como aquel acontecimiento que nombra la verdad del ser, que en su señalar aclara y oculta. Pues desde la interpretación de Heidegger, el hombre no nombra al ser sino que se encuentra con él y este encuentro ocurre en y a través del lenguaje como acontecimiento decisivo. El lenguaje señala el lugar del *entre* o el cruce del acontecimiento.

choque entre ser y entes, es el claro (*die Lichtung*) que ilumina las cosas pero ocultándose. *Die Lichtung* no es un escenario donde se suceden y muestran los entes sino el acontecimiento (*Ereignis*) del desencubrimiento de los entes y el encubrimiento del ser. Y en él está presente la *diferencia ontológica* como la distancia irreductible entre ser y ente como aquello que no puede ser conceptualizado ni definido. Por ello, el acontecimiento de la metafísica, como así también el de la verdad del ser, no es producto de una diferencia del entendimiento, en el primer caso; ni tampoco aquello que pueda resolverse en el ámbito gnoseológico o lingüístico, en el segundo caso. La diferencia es el acontecimiento en cuanto tal y esta diferencia, así entendida, define también la constitución ontológica y no lingüística ni gnoseológica de la verdad como *A-létheia*; como el movimiento del ser que des-oculta lo ente a la vez que se oculta. La verdad es el claro (*Lichtung*) donde al des-ocultar lo ente que ella abre ella misma se oculta.

Por ello, para Heidegger, la noción de *Ereignis* es una estructura trascendental que explica la constitución del sentido, por un lado; y por otro lado, es una estructura de donación fenoménica, a tal punto que es el elemento central a partir del cual puede explicarse la correlación entre ser y entes, por un lado; ser y hombres, por el otro.

En primer lugar, el *Ereignis* nombra el acontecer de la diferencia entre ser y entes, y nombra al 'entre' (*Das Zwischen*) como el punto de toque y separación entre ambos. No estamos hablando de una unión o fusión entre ambos sino que debemos comprender al entre como aquella intimidad que correlaciona ser y entes en un mutuo pertenecerse a la vez que se despliega como separación entre ambos (*Unter-Schied*). Para Heidegger en la "intimidad del ente y el ser"[193] reina en el *Ereignis* donde uno no está al lado del otro sino que es un mutuo atravesarse en su diferencia. Pues, en la diferencia, ser y entes acontecen. Esto significa que el ser es *del* ente y el ente es *del* ser. Ser y

[193] GA 65: 46. Traducción española, 54.

entes acontecen como tales en el diferenciarse. Este mutuo diferenciarse muestra a su vez un mutuo pertenecerse. Este mutuo juego entre (*Zwischen*) diferenciarse y pertenecerse en un mismo (*das Selbe*) juego. El 'entre' (*Das Zwischen*), donde ser y ente se diferencian y relacionan a la vez en la inter-cisión (*der Unter-Schied*), nombra el movimiento diferencial en el que el ser, como sobrevenida desocultante, desoculta al ente; y como llegada, entraña a su vez, el ocultamiento del ser. El 'inter' (*Das Zwischen*) señala el punto mutuo donde la relación ser-ente se pertenecen y se separan mutuamente haciendo de una misma relación la diferencia.[194]

Pero también Heidegger afirma que hay una correlación entre ser y hombre. En el hombre (*Dasein*) hay una proyección del ser como experiencia de su condición de arrojado (*Geworfenheit*) pero también de pertenencia (*Zugehörigkeit*) al ser. El *Dasein* pertenece al ser a la vez que es interpelado por éste. El punto medio de toque, en el que se relacionan ser y hombre diferenciándose a la vez, es el *Ereignis* como acontecimiento de 'propiación', pues el ser se apropia del hombre y el hombre se apropia del ser y de este modo se corresponden en lo que tienen de propio el uno y el otro. El *Ereignis* permite que hombre y ser estén apropiados (*ge-eignet*). En el acontecimiento de propiación (*Er-eignis*) el *Dasein* se apropia del ser como pro-yección y el ser se apropia del *Dasein* desplegándolo como el 'ahí' (*da*) del ser (*sein*). Por eso Heidegger puede decir: "el hombre está apropiado-incorporado (*vereignet*) al ser, pero el ser está apropiado-asignado (*zugeeignet*) al hombre. Se trata simplemente de *experienciar* este hacer propio (*Eignen*) en que hombre y ser están apropiados uno-a-otro (*einander ge-eignet*), esto es, de virar hacia lo que llamamos *Ereignis*"[195].

Así, en la noción de *Ereignis* se aprecia una reelaboración del vínculo entre el *Dasein* y el ser; pues el planteo de las estructuras fundamentales del *Dasein* y el acceso al sentido a través de la

[194] Cf. GA 11, 71. Traducción española, p. 141.

[195] GA 11, 45. Traducción española, p. 85.

comprensión del ser *(Seinsverständnis)* en *Sein und Zeit* se desliza hacia el esenciarse del ser en el que se despliega su verdad *(Wahrheit des Seyns)*: el *Ereignis*. Esta reelaboración cuyo eje rector siempre es la diferencia ontológica (*ontologische Differenz*) y el tiempo; ya no es concebido como estructura existencial del *Dasein* (*Zeitlichkeit)*, sino como donación del ser que acaece en su verdad *(Temporalität)*. Esto significa que el *Dasein* no juega un papel activo en la comprensión y esclarecimiento del sentido del ser como se aventura en *Ser y Tiempo*, sino que el *Dasein* conlleva, más bien, un papel pasivo, en cuanto comprende y recoge al ser y su sentido como destinación que acaece en su verdad históricamente. Así, pues, hacia el final de *Sein und Zeit*, Heidegger vislumbra que no es apropiado abordar la pregunta por el sentido del ser (lado ontológico de la relación) a partir de la órbita del *Dasein* (lado entitativo de la relación); sino que el pensador alemán se da cuenta de que debe dejar de lado la perspectiva del *Dasein* como punto de partida "subjetivo" para la comprensión del sentido del ser, y así poder comprender el polo de donación y retracción del ser mismo en el que se juega la síntesis del despliegue del ser con el *Dasein* en un tiempo originario que excede el lado entitativo de la relación. De este modo, aparece la problematización de la diferencia ontológica (*ontologische Differenz*) y el *Ereignis* a partir de su estatus tensivo en cuanto co-pertenencia o mutua pertenencia *(Zusammengehören)* entre *(Zwischen)* el ser y el Dasein en el horizonte del tiempo.

Para concluir, el *Ereignis* no puede ser considerado como una estructura objetiva, o mejor aún, como una estructura que pueda ser objetivada, pues el acontecimiento no puede ser explicado por causas previas, a la vez que se sustrae de toda posibilidad de representación ya que este siempre se sustrae como fenómeno; pues, el acontecimiento se dona como fenómeno pero él mismo no es un fenómeno. Por esto, tampoco puede ser considerado un hecho. El *Ereignis* puede ser comprendido como un movimiento tensivo por el cual el ser se esencia y se dona como acontecimiento, por un lado y como sentido por otro. Pues el acontecimiento

dispone y destina una constelación de sentido para el hombre. De este modo, el acontecimiento es, para Heidegger, un acaecer espacio-temporal que en su estatus tensivo y diferencial se dona a la vez que el mismo acontecimiento se retrae y se retira. El acontecimiento abre la simultaneidad espacio-temporal, donde habitan y se hace presente el ente, el sentido y el hombre en un mismo lugar. Pues es, de algún modo, *la reunión en la mismidad entre* el ser y el hombre lo que acontece como acontecimiento. Esta donación del ser como destinación hacia el ahí del ser (*Dasein*) que convergen en un mismo lugar a la vez que difieren radicalmente, es lo que llamamos acontecimiento.

Una dificultad que este planteamiento presenta es que el acontecimiento en cuanto tal permanece oculto como fenómeno por lo cual pareciera que habría que estar atentos a sus efectos para desentrañar lo que aquel conlleva; pues, ¿cómo sería posible el conocimiento del acontecimiento?

Otro problema central que detectamos en el intento heideggeriano de sentar las bases de una nueva fundamentación filosófica es el lenguaje del que disponemos para ello, porque las categorías propias de nuestras lenguas occidentales han sido constituidas sobre la lógica de la identidad; es decir ¿cómo postular una nueva forma de fundamentación para la filosofía y las ciencias si las categorías que disponemos para ello son elementos inherentes y constitutivos de esta misma lógica que se pretende superar? Como consecuencia directa de este planteo podemos desprender algunos problemas subsidiarios de esta cuestión: ¿cómo podría ser postulada una ciencia metafísica sin fundamento o, mejor dicho, fundada sobre la diferencia?; por otro lado ¿cómo integrar la verdad como desocultamiento al programa de esta nueva metafísica?; y también ¿qué lógicas de investigación se debieran postular para una ciencia fundada en la diferencia?

Por último, debemos dejar asentado aquí también que, según Deleuze, la problematización de la diferencia heideggeriana queda a mitad de camino, porque para Heidegger el significado

propio de “lo mismo” en la sentencia de Parménides es comprendido como aquello que reúne lo diferente en una unión original; pero Deleuze se pregunta ¿es suficiente oponer “lo mismo” a “lo idéntico” para pensar la diferencia original y arrancarla de las mediaciones?[196] En este sentido, Deleuze piensa que en la filosofía heideggeriana no se da una verdadera superación de las estructuras metafísicas en vías de poder pensar la diferencia en cuanto diferencia, dado que Heidegger, en última instancia, sigue pensando al ser como *arkhé*, y, en este sentido, se puede sostener que el ser es pensado como fundamento de lo ente nuevamente. Entonces, cabe preguntarse ¿Heidegger realmente concibe al ser sustraído de toda subordinación con respecto a la identidad de la representación? Deleuze observa claramente que el intento heideggeriano por pensar la diferencia no llega a buen puerto porque al poner la diferencia en tensión con la mismidad (identidad), aquella termina reducida a esta, i. e., la diferencia resulta pensada sobre ‘lo mismo’ y absorbida por la lógica de la identidad. Por lo cual, Heidegger estaría repitiendo la lógica de fundamentación metafísica que pretende superar, pues en su fundamentación se aprecia una primacía de la mismidad y la unidad (identidad) sobre la diferencia y lo múltiple.

[196] Deleuze G.: *Diferencia y Repetición*, Amorrortu, Argentina, 2002, p. 113-114, nota 21.

Capítulo 3
El Hegel metafísico de Heidegger

1. La interpretación de la Metafísica como Onto-teo-logía según M. Heidegger[197]

Para Heidegger la filosofía es aquel pensar propio de occidente que busca determinar al ente en su ser. Su punto de partida está en los entes mismos, en lo finito, en lo limitado, en las cosas mismas (siguiendo la consigna de la fenomenología de Husserl). El ser-humano, en cuanto ser mortal, está en medio de ellas y tropieza con ellas, en las dimensiones propias de su existencia: el espacio y el tiempo, lo que implica la apertura del mundo como mundo. Así, la filosofía se constituye como tal al configurar un modo propio de preguntar sobre los entes. Entonces, por un lado, la cuestión fundamental inherente a esta actividad es: ¿qué es el ser del ente?, esto es: preguntarse por el ente en cuanto tal, es decir, qué es en general lo que mienta al ente en cuanto tal. Esta cuestión apunta a la *estructura ontológica* del ente.

[197] Como se ha aclarado en el capítulo anterior, se suele distinguir, escolarmente, un *primer Heidegger* que construye la filosofía del *Da-sein*, la pregunta por el ser y su sentido a partir de *Ser y Tiempo*, y un segundo Heidegger que produce un quiebre o giro en su filosofía en vías de la destrucción de las categorías metafísicas occidentales. Ahora bien, debemos aclarar que no se debe vincular al segundo Heidegger con la instauración de una nueva filosofía dado que de lo que se trata en Heidegger siempre es de preguntar por el ser y su sentido, y ello está presente en el recorrido de todo su pensamiento, es decir, esto lleva al pensador alemán a reconocer que nuestra época es metafísica y a asumirla como tal, pues ello es siempre una interpretación de lo que "es", i. e., de la diferencia y del acontecimiento.

Por otro lado, se pregunta ¿por qué es el ente y no más bien la nada? Esta cuestión resalta el carácter contingente de todo ente mundano, pero, equívocamente, a lo largo de la historia[198] occidental, se ha asociado dicha pregunta, con el ente último del que todo surge y del que todo depende. Esta interrogación apunta a la estructura teo-lógica del ente supremo. Por ello es que para Heidegger la filosofía y más específicamente, la metafísica occidental se ha constituido en íntima unión onto-teo-lógica.

Entonces, la metafísica es aquella disciplina que teoriza sobre el ente en cuanto ente, en busca de su estructura general –ontología–, y la teoría del ente supremo del cual dependen todos los demás entes –teología. La doble configuración de la metafísica como onto-teo-logía presenta conexiones[199] que no han sido problematizadas en sus raíces comunes. Cuestionarlas equivale

[198] El término *historia* es una noción sumamente relevante en la filosofía heideggeriana pues además de la diferenciación entre *Historie* y *Geschichte* (Vid. Infra) hay que hacer una aclaración más para eliminar ciertos equívocos. La noción de historia entendida como *Geschichte* funciona, en la filosofía de Heidegger, de modo sincrónico en cuanto interpretación del ser como fundamento de lo ente; y no de modo diacrónico, es decir, no debemos comprender que, Heidegger, a partir de un hecho dado lo reconstruya históricamente, sino que Heidegger hace coincidir la historia con un modo de pensar la realidad determinado, llamado metafísica. Por eso, en Heidegger, debemos hablar de la historia de una interpretación y no de historia de hechos, ya que de lo que se trata aquí es de una historia sin partes, pues solo hay un hecho histórico occidental que es el acaecimiento de la metafísica. Por ello la metafísica no es una etapa en la historia de occidente sino que debe reconocerse como época, es decir, la época en donde se ha eliminado el tiempo, dentro del tiempo; y esto nos lleva nuevamente al problema fundamental del que parte Heidegger en su filosofía y que recorre todo su pensamiento, el problema es que nuestra época es metafísica, y estamos en ella; es decir, interpretamos todo real metafísicamente. Pero reconocer esto mienta, de algún modo, un tránsito; pues reconocer a la metafísica como el único horizonte de comprensión e interpretación posible conlleva la posibilidad de postular un enfrentamiento. Pero tal enfrentamiento no consiste en proponer un nuevo principio de interpretación de la realidad, o postular algo así como una nueva filosofía, sino en comprender que la historia es metafísica.

[199] Tal conexión es lo que en la tradición filosófica-metafísica se ha considerado como *principio de identidad* (Vid. Infra).

a pensar lo im-pensado[200] en la metafísica, y esto implica, de algún modo, estar fuera de ella. Heidegger llama 'historia de la metafísica' a la forma de pensar que desde Platón hasta Hegel y Nietzsche se despliega como teoría general del ser del ente y como teoría del ente supremo (onto-teo-logía), dado que se ha olvidado al ser mismo, a favor del ser como fundamento del ente. Por lo tanto, no se debe pensar que para Heidegger hay diferentes épocas[201] históricas sino que hay una sola época

[200] Lo no-pensado, no se refiere a todo aquello que la filosofía dejó de pensar, o los temas que quedaron marginados de la reflexión y del pensar conceptual, sino más bien a lo que aparece como olvidado en la historia del ser, en la metafísica, pero que, precisamente, por aparecer así, ha dado lugar a la misma metafísica. Lo im-pensado no fue olvidado al principio de esa historia, y por eso no es algo que hubiera que recuperar, sino que es lo que está presente en cada pensador en el modo de la ausencia.

[201] El término época nombra el destino histórico guiado por el ser mismo. El ser se manifiesta en el ente, pero se retiene a sí mismo en cuanto ser, puesto que sólo aparece como ente, como algo que es, y en lo que es, se muestra la verdad del ente. En el ente sólo hay una aparición: la de su verdad, la cual deja en sombras la revelación del ser. Este acontecimiento, en el que se detiene la aparición del ser presente en pos de la presencia de lo ente, Heidegger lo llama "época": el exhibido ocultarse del ser. El ser se sustrae al desentrañarse en el ente, y, de este modo, se retiene a sí mismo. El originario signo de esta retención está en la *a-létheia*. Al producirse el des-ocultamiento de todo ente, se funda el ocultamiento del ser. Pero cada etapa de la historia de la metafísica está pensada a partir de la experiencia del olvido del ser. El olvido del ser, que se produce en la metafísica, deriva del ser mismo. Por eso, la metafísica está destinada a constituir, a través de los entes, las distintas etapas de la historia del ser pero dentro de un mismo y único horizonte de comprensión, el de la época metafísica. Es evidente, entonces, el nexo interior que une la metafísica con la historia, ya que ésta supone el ocultamiento necesario del ser, y aquella se define por su olvido. Pero la historia (*Geschichte)* es el proceso en el cual el ser ad-viene en el ente des-ocultándolo, pero ocultándose él mismo. Entonces, para Heidegger, la historia está configurada por lo que llama "*destino del ser*", ello refiere al significado que asume en el lenguaje la noción de "ser" en una época determinada, o en una civilización; sentido del que depende la aprehensión de la realidad en general que un grupo cultural determinado tiene para relacionarse entre sí y con el mundo que lo circunda. La historia de la metafísica occidental constituye, pues, una forma propia de lenguaje para expresar esa relación asentada, de modo general, en la estructura proposicional "S es P". De acuerdo a cómo se pre-comprenda al "*es*", ello determinará la relación y el modo de aprehender lo real manifestado a través

que se ha desplegado en la historia occidental: la que nombra el término *metafísica*. Así, la pregunta por el ser se ha transformado, desde el comienzo de la historia de occidente, en una pregunta por lo que tiene de general cada ente y por el ente del que dependen todos los demás. Pero acá aparece un *extravío o enlace equívoco* porque se identifica al ser con aquel ente que fundamenta y causa toda existencia.[202] Tal identificación es la que hace posible, a la vez, pensar al ser como fundamento. Pero *al identificar al ser como fundamento de lo ente se olvida la diferencia en cuanto tal, esto es, la diferencia entre ser y ente*. Aceptado esto, se abre el camino para que el ente supremo, y a través de la concatenación entre causas y efectos, se constituya en fundamento y, a la vez, causa primera de todo lo existente. Ello constituye el olvido de la diferencia y la imposibilidad de pensar la irrupción de la novedad en cuanto tal, pues lo nuevo siempre es explicado, atribuido o fundamentado por un ente supremo, que funciona como centro organizador, garante de la existencia de todo ente y dador de sentido, de acuerdo al modo de pensar onto-teo-lógico explicitado aquí.

Ahora bien, cuando Aristóteles define al hombre como un ser viviente dotado de razón, es decir, que su capacidad racional lo diferencia de los demás seres vivos, convierte en una exigencia racional que éste dé cuenta de los primeros principios o las primeras causas,[203] asentando, de este modo, las bases de la metafísica como ciencia y planteando así el escenario sobre el cual la filosofía se constituirá en metafísica. El dar razones de sus afirmaciones es propio de esta ciencia que adopta la forma de la demostración. Pero Aristóteles cae en la cuenta de que no todas las proposiciones la reclaman para sí o pueden serlo, pues-

---

del lenguaje. Es decir que lo que está siempre en juego, en toda época, es el "*entre*" (*zwischen*) de la proposición, el "*es*". Ello es lo que problematiza la pregunta: ¿qué y por qué la diferencia?

[202] Tal identificación es posible porque está supuesta y opera la lógica de la identidad y de oposición metafísica (Vid. Infra.).

[203] Cf. Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1998, Libro alfa, p. 74, 982ª.

to que caeríamos en una demostración circular de resolución indefinida lo que destruiría la esencia misma de la demostración. Dado que la demostración absoluta es imposible, podemos, sin embargo, proceder a través de una más restringida, a partir de proposiciones privilegiadas que no requieren ser demostradas, porque estas proposiciones son absolutas, universales y necesarias; además, deben ser inmediatamente verdaderas, es decir, evidentes: "La metafísica se constituye como tal al adoptar los principios que han de guiar la reflexión y explicación del ente en cuanto ente y sus atributos esenciales".[204] Queda, así, fundada la metafísica como ciencia que estudia al ente en cuanto ente, es decir, lo que es en tanto que es y las propiedades que por sí le pertenecen. En este sentido, se piensa al ser con miras al fundamento de los entes.

De acuerdo a esta sistematización, la metafísica ubica en un lugar privilegiado a ciertas proposiciones (principios evidentes), que permiten un modo peculiar de acceso e inteligibilidad de lo real en cada etapa de la historia del ser.[205] En el caso de la etapa antigua, el ser (como fundamento de lo ente) es comprendido como elemento determinante (principio evidente) con respecto al pensar: *"El ser es"*,[206] afirma Parménides. Dado que fuera del ser nada hay y solo es posible pensar lo que es, necesariamente, el pensar tiene que identificarse con el ser. La verdad se presenta en cuanto adecuación (a*daequatio)* del pensamiento

[204] Corti, Enrique, "La inteligencia y lo inteligible", en *Pensamiento y Realidad*, Revista de filosofía, Usal, Buenos Aires, 1985, p. 43.

[205] La noción *historia del ser* no debe comprenderse como la reconstrucción cronológica de un hecho determinado, como podría mal interpretarse en Heidegger, la reconstrucción histórica de la figura de Platón y su comprensión del ser del ente como idea; y las sucesivas figuras que aparecen en la historia de la metafísica hasta culminar con Nietzsche y la noción de voluntad de poder como despliegue y realización de la metafísica en cuanto planetarización del dominio técnico. Esta imagen escolar de Heidegger debe ser desechada porque la historia como *Geschichte* nombra el acontecimiento por el cual se ha interpretado de una manera determinada al ser del ente, es decir como fundamento.

[206] Eggers Lan, Conrado, y Juliá, Victoria, *Los filósofos presocráticos*, Editorial Gredos, Madrid, 1994; tomo I, p. 437.

y lo enunciado en la proposición con respecto al ser. Así, ser y pensar son idénticos, en sentido lógico, y forman una unidad, en sentido óntico.

Por otro lado, en la etapa moderna, el pensar se determina a sí mismo (principio evidente) como elemento determinante con respecto al ser que, a su vez, implica la disposición de una nueva concepción de la verdad definida como certeza; certeza que tiene el yo-sujeto ante la objetividad del objeto (certeza de la representación). "*Pienso, luego soy*",[207] afirma Descartes, dado que fuera del pensamiento nada hay; el ser, necesariamente, tiene que identificarse con el ser pensamiento. El pensamiento mismo garantiza para sí la certeza de ser. El pensar se presenta idéntico al ser, en cuanto conciencia de ser (lo pensado) y autoconciencia de sí (el pensamiento). Si el rasgo fundamental del ser del ente es ser fundamento; y si el yo ocupa el lugar del ser como fundamento, entonces, éste se constituye en fundamento de lo real efectivo, es decir, de todo lo ente en general en cuanto que es el ente privilegiado, entre todos los entes restantes, porque satisface la nueva esencia de la verdad decidida en cuanto certeza.[208] Y si su fundamentar (representar claro y distinto) es

[207] "Pero advertí enseguida que aún queriendo pensar, de ese modo, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa. Y al advertir que esta verdad –pienso, luego soy- era tan firme y segura que las suposiciones más extravagantes de los escépticos no eran capaces de conmoverla, juzgué que podía aceptarla sin escrúpulos como el primer principio de la filosofía que buscaba". Descartes, René, *Discurso del Método*, Alianza, Madrid, 1999, p. 108. Es el pensamiento el que afirma al ser, en donde descubrimos que pensar y ser se nos presentan idénticos. El pensar es fundamento que afirma al ser del hombre como substancia pensante. El pensamiento se presenta como fundamento, en tanto ser del ente.

[208] "No admitir jamás como verdadera cosa alguna sin conocer con evidencia que lo era; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención y no comprender, en mis juicios, nada más que lo que se presentase a mi espíritu tan clara y distintamente que no tuviese motivo alguno para ponerlo en duda". Descartes, René, *Discurso del Método*, Alianza, Madrid, 1999, p. 95. Las notas distintivas de la verdad en cuanto certeza son la claridad y la distinción, pero, asimismo, requieren de un fundamento absoluto e indubitable que satisfaga esta nueva esencia de la verdad. La constitución del yo, en cuanto sujeto ab-

cierto, entonces, todo representar es verdadero; y si todo representar es verdadero, todo lo que el sujeto-yo represente es real. Observamos, por lo tanto, que la identidad entre el fundamento y lo fundamentado es subjetiva porque la verdad del representar cierto depende del *ego-cogito*.

Como se ha expuesto *ut supra*, Heidegger muestra que, en esta sistematización aristotélica y a lo largo de la historia del pensamiento occidental siempre se ha pensado presuponiendo[209] el principio de identidad. ¿Qué entendemos por tal principio y cómo opera en la lógica filosófica occidental? El principio de identidad[210] afirma que "todo ente es idéntico a sí mismo". La fórmula usual del principio es expresada de la siguiente manera: A = A.[211] Este principio es considerado la suprema ley lógica del pensar.[212] La tradición filosófica convirtió en principio de iden-

soluto y fundamento del representar claro y distinto, es quien va a reclamar para sí la esencia de la verdad en cuanto certeza.

209 ¿Qué significa pre-sub-puesto? *Puesto* significa, algo que es instalado, afincado, afianzado, en un lugar. *Sub* significa, que eso puesto es un soporte por debajo, es cimiento que sustenta toda la estructura. Por último, *pre* significa, que eso puesto por debajo que cimienta toda la estructura, es puesto de antemano quedando in-pensado, y por lo tanto, está a salvo de todo cuestionamiento, litigio y análisis por parte del pensamiento.

210 La primera formulación de la noción de identidad aparece dentro del pensamiento occidental en el pasaje del fragmento B 2 del Poema de Parménides que reza "τὸγάρ αὐτὸνοεῖν ἐστίν τεκαί εἶναι", que Heidegger vierte al alemán como "Das Selbe nämlich ist Vernehmen (Denken) sowohl als auch Sein", y que traducimos a nuestra lengua hispana del siguiente modo: "Lo mismo es en efecto percibir (pensar) que ser"

211 La identidad, en su sentido originario, es ontológica, pero nosotros recibimos tal principio de la tradición filosófica, en donde aquel sentido fue reemplazado por el lógico Aquí, la lógica guía al pensamiento filosófico en tanto establece qué es digno de pensarse y qué no. Cf. GA 9. Traducción Española: GA 9. Traducción Española: Heidegger, Martin, "*¿Qué es Metafísica*?", *en Hitos*, Alianza, Madrid, 2000.

212 El principio de identidad no lo formula Aristóteles, pero él supone la autoidentidad de cada ente consigo mismo; sobre todo en la formulación canónica del principio de no contradicción. Estamos hablando, naturalmente, del principio de identidad de la llamada "lógica de predicados", esto es, (x) (x = x), donde x es una variable de individuo. Igualmente, esto no está formulado de

tidad los principios aristotélicos de no contradicción y tercero excluido; el primer principio señala que cualquiera sea el ente en cuestión no puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo un mismo respecto, y el segundo, señala que todo ente es o no es, no es posible la formulación de una tercera posibilidad. Ambos principios fueron asociados a la frase donde Parménides señala la mismidad entre ser y pensar, a saber, "*ser y pensar son lo mismo*".[213] Lo que expresa el principio de identidad, en la historia de la metafísica, es que la unidad de la identidad constituye un rasgo fundamental del ser de lo ente, y se constituye como supuesto de todo pensar, en la medida en que es una ley que dice, que a cada ente, le corresponde la unidad e igualdad consigo mismo.[214] Igualdad y unidad pertenecen a todo ente en cuanto tal, siendo un rasgo fundamental del ser del ente. Si los rasgos fundamentales del ser son la unidad y la igualdad, estos rasgos son concebidos como fundamentos de todo lo ente (unificados por el principio de identidad), posibilitando su aparición y su permanente presencia en la unidad de la identidad[215] de sí mismo. Pues en toda fundamentación, presuponer al principio de identidad permite poner en marcha la lógica de oposición disyuntiva que se despliega a lo largo de la metafísica occidental. ¿Por qué? Porque si lo mismo (*to autó,* en griego; *idem,* en latín; *das Selbe,* en alemán) se comprende como igualdad lógica

---

este modo en Aristóteles; y menos aún aparece formulado en el corpus que una proposición es idéntica a otra proposición (A = A), donde la letra A es una variable proposicional.

213 Eggers Lan, C., y Juliá, V. E., *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1994, tomo I, p.436-438.

214 Cf. Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza, Madrid, 1986, p. 154.

215 La palabra identidad deriva del griego τὸαὐτὸ que significa "lo mismo", comprendida así identidad quiere decir mismidad y no igualdad. Tal fórmula encubre lo que, en su origen, la identidad anuncia. Este cambio de sentido (de mismidad a igualdad y unidad), en la comprensión de la identidad, produce un extravío en el pensar occidental, claramente señalado por Heidegger, constituyendo la historia de la metafísica, y disolviendo la esencia de la filosofía relativa a problematizar la diferencia, en onto-teo-logía.

y unidad onto-lógica; la frase de Parménides dice, por un lado, idénticos son ser y pensar; y por el otro, ser y pensar forman una unidad. Pues *al identificar al ser del ente en cuanto tal como fundamento de cada ente, como lo fundado, se olvida al ser mismo en cuanto a su diferencia ontológica.*

Entonces, cuando la filosofía ha contestado con la idea a la pregunta "¿qué es el ser?", ha respondido con el planteamiento de otra diferencia, no centrada en la problematización del ser[216] y el ente, sino "lo ente que es verdaderamente ente (la idea), esto es, aquel ente privilegiado entre todos los demás entes, que cumple la exigencia de la determinación del ser, en cuanto fundamento que fundamenta a los entes restantes en su totalidad, y lo ente que no es verdaderamente ente (las cosas sensibles)".[217] Por medio de esta última diferencia, han ocurrido dos cosas: primero, se ha dado un olvido de la diferencia ontológica, la diferencia entre ser y ente; y segundo, se ha remitido la verdad a uno de los lados en que ahora está dividida la realidad (lógica binaria y de oposición), con lo cual se ha identificado (principio de identidad) la verdad con lo que las cosas tienen en general

[216]El ser fue concebido como presencia de lo presente. En este caso, el ser se manifiesta en el ente y se identifica con dicha revelación. Tal cosa aconteció en los albores de la filosofía occidental. Los primeros pensadores griegos concebían al ser como *phýsis*, entendiendo por ella la fuerza o el poder que impera sobre todas las cosas, regulándolas y manteniéndolas en lo que *son*. A la esencia de esta fuerza le corresponde un mostrarse o exhibirse; por eso, la *phýsis* es fuerza imperante en tanto que brota, emerge o nace, es decir, en tanto se muestra o se manifiesta. En semejante mostrarse se revela, justamente, como fuerza imperante.
El ser es apareciendo. Pero si el ser es siendo, tendrá que aparecer en lo que es, o sea, en un ente. Lo que no aparece, lo oculto, está fuera de la *phýsis* y no es. Al des-ocultamiento del ser en el ente, los griegos lo denominaron *a-lethéia*, des-ocultamiento. Este salir del estado de des-ocultamiento, se igualará al ser, entendido como *phýsis*, y también con la apariencia. Semejante triple identificación (ser, verdad y apariencia) muestra la experiencia radical que los griegos tuvieron del ser. La metafísica nació, pues, con el simultáneo olvido del ser.

[217] Cf. Introducción de Arturo Leyte a *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 18. Aquí se pone de manifiesto el olvido de la diferencia ontológica en favor de la diferencia de modos de ser: qué-es (esencia), y que-es (existencia).

y en común,[218] las ideas; y que a su vez, ellas son condición de posibilidad de todos los entes porque de ellas dependen (onto-teo-logía), pues las ideas están más allá de lo físico (en el ámbito supra-sensible cuya característica es la permanente presencia y la inmutabilidad).[219] Lo dicho da cuenta de porqué la metafísica[220] es comprendida en la tradición occidental como onto-teo-logía.

En la metafísica entonces, se comprende al ser del ente desde una doble perspectiva: como onto-logía (como esencia general de todo lo ente) y como teo-logía, (como fundamento supremo y absoluto del que depende la existencia de los entes particulares en general). Pero la comprensión de qué sea ontológico y teológico en cada caso depende de la etapa histórica que acaezca en la historia del ser. Es decir, si lo que surge como respuesta a las preguntas ¿qué es el ser? y ¿por qué es el ente y no más bien la nada?, es un ente determinado, que es pensado en lugar del ser (como fundamento de lo ente), lo que ha ocurrido es una transformación radical del sentido original de la filosofía: es lo que ya hemos denominado "extravío" (*Irre*), que da comienzo a la metafísica y su historia. Para Heidegger, este extravío ya aparece con Platón, quién queriendo garantizar la dimensión original de la filosofía, destruyó el suelo en donde ésta nació, al dirigirla por un camino extraviado y llevándola fuera de su

[218] Recordemos que en la filosofía platónica las ideas conllevan el doble tratamiento metafísico (onto-teo-lógico), en el sentido de que la idea caracteriza en general lo ente, esto es, la idea como condición de posibilidad de todo ente, pues cada ente particular por ser y para serlo tiene que participar (fundamentarse) en ellas; además, todas las ideas tienen su fundamento último en la idea de Bien.

[219] Introducción de Arturo Leyte a *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 17-18.

[220] Para los griegos, el ente como tal, en su totalidad, es *phýsis*: es decir, su esencia y carácter consiste en ser la fuerza imperante que brota y permanece. Más tarde, *tá physiká*, significó el ente natural, aunque todavía se seguía preguntando por el ente como tal. En griego, "traspasar algo" "por encima de", se dice *metá*. El preguntar filosófico, por el ente como tal es "*metá tá physiká*", lo cual refiere a algo que está más allá del ente; esto es, "metafísica". Cf. GA 40. Traducción Española: Heidegger, Martín, *Introducción a la Metafísica*, Nova, Buenos Aires, 1969, p. 55-57.

inicio.[221] De este modo, Platón contesta a la pregunta ¿qué es el ser?, respondiendo, 'el ser es la idea'; porque es aquello que tiene de general cada cosa que es, y aquello que hace posible que las cosas sean.[222] Estas nociones no pertenecen al ámbito de las cosas sensibles, individuales y físicas; no pertenecen a la *phýsis*, sino a un ámbito que se define por oposición al mundo físico.[223] Este mundo tiene como característica fundamental ser un lugar en donde hay movimiento, en donde el nacimiento y la desaparición se suceden. Pero, en el ámbito opuesto al físico, lo que no hay es tiempo, o lo que es lo mismo, se da el tiempo bajo la forma de la "permanente presencia". La *idea* es el ser común que corresponde a un incontable número de cosas individuales, y, que, además, procura la seguridad de la inalterabilidad, la eternidad ajena al tiempo de las cosas, en cuanto que pertenecen a un tiempo que es constantemente presencia. Las ideas son lo verdaderamente real pues no cambian ni devienen.[224]

De lo que llama Heidegger historia de la metafísica el tiempo ha desaparecido, no se ha eliminado, simplemente no ha sido pensado; y ello quizás, porque ha sido utilizado y manipulado. Preguntemos ahora ¿qué es la idea? Frente a la cosa, es la verdad, pero a su vez la idea es una abstracción; porque es una determinación que no contiene nada. Vale como soporte vacío. Si la historia occidental es el desenvolvimiento de la metafísica, y eso quiere decir de la idea, esto viene a significar que la historia es el desenvolvimiento de la nada, pues éste es el ser de la idea. Ese desenvolvimiento, lo es no sólo de la metafísica, sino del nihilismo como claramente advierte Nietzsche. Para Heidegger,

[221] Para Heidegger hay una diferencia esencial entre comienzo e inicio. Inicio, hace referencia al plateo de la pregunta que da origen a la filosofía en cuanto tal: ¿qué es el ser?; en cambio, comienzo, nombra el olvido de la diferencia ontológica que da origen a la historia de la metafísica.

[222] Cf. Introducción de Arturo Leyte a *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 16-17.

[223] Atienda el lector a la lógica de oposición presente en la metafísica platónica.

[224] Cf. Introducción de Arturo Leyte a *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 16-18.

que recoge el término a partir del sentido que este pensador le otorga, metafísica es sinónimo de nihilismo. La historia del nihilismo o historia de la metafísica es la historia donde se olvida al ser, que comienza con Platón, y termina cuando se hace patente que allí donde se decía que estaba lo verdadero, efectivamente no hay nada. Cuando esto se hace patente, lo que ha ocurrido es que la metafísica ha llegado donde tenía que llegar, a su final, a su consumación.[225]

2. El lugar de Hegel en la historia de la Metafísica según la interpretación de M. Heidegger

Como se ha mencionado en el apartado anterior, Heidegger sostiene que con Hegel y Nietzsche se *consuma* la metafísica entendida como onto-teo-logía. Es decir, la metafísica, como destino histórico de occidente, ha desplegado todas sus posibilidades y ha llegado a su forma más elevada y más perfecta de fundamentación de la totalidad de lo ente y su dominio, y por eso mismo, como tal, la metafísica ha agotado todas sus posibilidades. Sin embargo, esto no implica que la metafísica haya acabado, sino que ella no puede dar nada nuevo, es decir, no hay en ella posibilidad de que lo nuevo irrumpa; pues, en la metafísica, todo lo que acontece resulta justificado y fundamentado onto-teo-lógicamente.

Ahora bien, en occidente, el acontecimiento esencial que condiciona tanto a la metafísica como a la historia es que se piensa al ser del ente como fundamento mientras que el ser mismo y la diferencia como tal se sustraen. Es decir, Heidegger piensa que en esta historia hay un 'olvido del ser' (*Seinsvergessenheit*). Esta noción puede ser comprendida desde dos elementos relevantes: por un lado, tal ocultación está dada por el ser mismo; pero por otro lado, el hombre olvida el acontecimiento de dicha oculta-

[225] Cf. Introducción de Arturo Leyte a *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 21-23.

ción. Para Heidegger, a partir de esta estructura acontecimental de la metafísica es posible reconstruir la historia occidental cuyo carácter peculiar es ser onto-teo-lógica, desplegada desde los griegos hasta la modernidad. Pero la filosofía moderna adquiere una relevancia distintiva para Heidegger porque: por un lado (a.), la verdad es comprendida como certeza (de la representación), y por otro lado (b.), la substancia deviene sujeto y es entendida como ego. Aquí se prepara el marco conceptual para que luego, Hegel logre la construcción de un sistema donde todas las diferencias entitativas sean superadas a través de la mediación dialéctica y llevadas hacia el saber absoluto.

a. La transformación de la esencia de la verdad en certeza según la interpretación de Heidegger

Según Heidegger, en la época moderna aparece una nueva concepción de la verdad: la certeza. El nombre expresa que la verdad es un saber que se funda en la conciencia. La certeza designa la conciencia de lo sabido y a la vez la conciencia de sí. Éste es el modo determinante del conocimiento científico moderno.

La tesis que sostiene Heidegger es que el cambio en la concepción de la verdad como *adaecuatio* hacia la certeza moderna no significa una ruptura con el pasado, sino más bien la continuidad de la idea medieval de la verdad. Este aspecto sobre la continuidad del la noción de verdad es un elemento relevante en la interpretación heideggeriana.

En la Edad Media la verdad es concebida como *adaecuatio*: adecuación del intelecto a la cosa, según la fórmula corriente. Pero ésta es ambigua. En "De la esencia de la verdad",[226] Heidegger distingue dos sentidos diferentes que se expresan en fórmulas diversas. Según el primer sentido, la verdad es la adecuación de la cosa al intelecto. El intelecto es aquí el intelecto divino. La cosa, es el ente creado. Según el segundo sentido, la verdad

[226] Heidegger, Martín, GA 9. Traducción Española: "De la esencia de la verdad", en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000.

es la adecuación del intelecto a la cosa. La cosa es aquí la cosa tal como se da al hombre. El intelecto, a su vez, es la facultad humana. Esta otra fórmula no habla pues, de la verdad de la cosa, sino de la verdad del juicio. Heidegger se pregunta cómo es posible tal concordancia. El hombre es también creatura, y a diferencia de los otros entes, ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, quien ha puesto en él un entendimiento análogo al suyo. Gracias a esta analogía, el entendimiento humano puede encontrar, en la cosa, la idea divina creadora, concordando así indirectamente con el entendimiento divino. Por lo tanto, la verdad de la cosa, como la verdad del juicio, tiene su último fundamento en Dios.

Si se aceptara semejante concepción teológica de la verdad tal como la interpreta Heidegger, el saber sería incapaz de alcanzar la indubitabilidad. Pues Dios, fundamento del saber, es también algo sabido por el saber. Para que este saber respecto de Dios fuese indubitable, sería preciso que tuviera una garantía de su verdad distinta de Dios. Mientras no posea tal garantía, Dios es vulnerable a la duda, y no puede, por ello, convertirse en fundamento de la certeza. Si se habla de una continuidad en la comprensión de la verdad, ¿en qué consiste, entonces, el paso de la concepción teológica de la verdad a la certeza? Heidegger nos da una respuesta a esta pregunta mostrando que en la edad media actúa ya una tendencia hacia una cierta certeza, la cual, al desarrollarse históricamente, desemboca en la certeza cartesiana. Esta evolución tiene a la vista la concepción medieval del hombre. Éste, gracias al cristianismo, centra su existencia en relación con Dios. Su vinculación con el mundo la considera como algo que tiene que superar para conquistar su esencia, es decir, su cercanía con Dios. Por ello, el interés primordial del hombre radica en buscar una certeza, una seguridad que le garantice el cumplimiento de dicha tarea. Pero, semejante certeza, no puede adquirirla por medio de su propio saber, sino por medio de la fe,

que le ayuda a encontrarla en Dios, fuente de toda verdad, y en la Iglesia, guardiana y administradora de la verdad revelada.[227]

Lo verdaderamente real (*actus purus*) es Dios: realidad efectiva (*actualitas*), él es la causalidad eficiente. La causalidad suprema es el *actus purus* como *summus bonun*, y en cuanto fin último, fija en la causa primera toda realidad de lo real. Mediante la fe, el hombre tiene certeza de la realidad de lo supremo. La causalidad de lo supremo asigna así al hombre una determinada especie de realidad, cuyo rasgo fundamental es la fe. En la fe reina la certeza. El hombre sólo puede estar en ese vínculo de la fe si, al mismo tiempo, desde sí y en cuanto él mismo, se inclina hacia lo vinculante; y en tal inclinación se libra a lo creído, y, de ese modo, es libre. La libertad del hombre reina en la fe y en su certeza.[228]

Pero el hombre no sólo se relaciona con Dios y el mundo creado por él de manera creyente. También se relaciona con lo real en virtud del *lumen naturale*. Todo comportamiento y todo obrar humano natural tiene tanto más que basarse necesariamente en una certeza llevada a efecto por el hombre mismo y para él mismo, cuanto que lo sobrenatural se funda, de cierto modo, en el comportamiento natural de acuerdo con la proposición: *gratia supponit naturam*. La esencia de la verdad del comportamiento natural del hombre tiene que ser la certeza. Esta exigencia de un auto-aseguramiento de la consistencia natural del hombre llevado a cabo por él mismo, no surge de un alzamiento en contra de la doctrina de la fe, sino que es, por el contrario, la consecuencia necesaria de que la verdad suprema tenga el carácter de certeza de salvación. Entonces, la transformación esencial de la verdad

[227] Cruz Velez, Danilo, *Filosofía sin supuestos*, Sudamericana, Buenos Aires, 1970; pp. 127-129.

[228] Heidegger, M. GA 6.2, p. 387-388, Traducción española: *Nietzsche II*, pp. 347-348.

en certeza del representar está determinada por la esencia del ser como *actus purus*.[229]

Sin embargo, esta certeza no es absoluta. No todo hombre posee la fe. Esta puede perderse o no recibirse nunca. Pero, aún en este caso, la necesidad de seguridad no desaparece. Fuera de la religión, desligado de Dios, el hombre sigue afanándose en torno a la seguridad, pero ya no respecto a la salvación como acercamiento a Dios, sino respecto a sí mismo y al mundo, que es lo que queda después de la desligación. Para ello sólo posee ahora su propio pensar, para el cual tiene que buscar una garantía de su certeza sin salirse de él hacia una instancia extraña. Entonces, la verdad se convierte en la certeza, la verdad del hombre que ha perdido la fe, es decir, en la indubitabilidad del saber que se sabe así mismo y por sí mismo como inconmovible.[230]

Si, de este modo, la representación natural de lo real, llevada a efecto por el hombre mismo, también es sustentada y guiada por la verdad como certeza, entonces todo lo real, todo ente verdadero tiene que ser un ente cierto. Algo verdadero es algo que el hombre lleva ante sí de modo claro y distinto, y que, en cuanto así llevado ante sí (representado), se lo remite a sí, para, en tal remisión, poner en seguro lo representado. La seguridad de tal representar es la certeza. Lo verdadero, ahora, es lo efectivamente real. El representar libre de dudas es el representar claro y distinto. La realidad es la objetividad guiada por y para el representar cierto.[231]

En suma, la certeza reivindica desde sí, en cuanto esencia de la verdad, que lo que se puede saber y lo sabido sea verdaderamente real, y de ese modo puesto en seguridad. La certeza es la seguridad de todo lo representado. Por eso, la certeza exige una infraestructura que la satisfaga, que expresamente yazca allí

[229] Cfr. Heidegger, M., GA 6.2, p. 387-388, Traducción española: *Nietzsche II*, p. 348.

[230] Cruz Velez, Danilo, op. cit. pp. 129-130.

[231] Cfr. Heidegger, M. GA 6.2, p. 388-389, Traducción española: *Nietzsche II*, pp. 348-349..

delante, de modo constante, como fundamento del representar. Tal exigencia de la certeza apunta a un *fundamentum absolutum et inconcussum*, a un cimiento que no dependa de una referencia a otro, sino que esté de antemano desligado de esa referencia y descanse en sí mismo. Entonces Heidegger se pregunta cuál es el ente capaz de adecuarse a la esencia de la verdad, entendida ahora, como certeza.[232]

b. La transformación del sujeto en ego según la interpretación de Heidegger

El término sujeto viene del latín *subjectum*, que a su vez, es traducción del vocablo griego *hypokeímenon*.[233] Este es un concepto que proviene de la ontología aristotélica. Etimológicamente, *hypokeímenon* significa 'lo sub-yacente'. Etimológicamente, *subjectum* significa 'lo arrojado a la base', 'lo sub-puesto'; y ontológicamente, el *esse in se*, en el que reposa y se fundan las propiedades. *Subjectum* es el nombre para ser del ente, y asimismo, se lo piensa como independiente del yo. *Subjectum,* por ejemplo, es la casa y el árbol, la tierra y el cielo. En cambio, lo que en la edad media se llamó *objectum*, sí está íntimamente vinculado al yo. Etimológicamente, *objectum* es lo 'puesto delante'; ontológicamente, es lo 'proyectado por el yo', el producto de su actividad representante. No designa lo real sino lo representado. Por ejemplo una montaña de oro es un *objectum*. Es algo meramente subjetivo en sentido moderno.

Ahora bien, la esencia de la metafísica moderna radica en la relación sujeto – objeto. Pero estos términos no corresponden exactamente a los conceptos de *subjectum* y *objectum* medievales; pues estos modifican su significado al pasar al lenguaje filosófico moderno. En las *Meditaciones Metafísicas* y el *Discurso del Método* de Descartes podemos encontrar elementos relevantes respecto a estas modificaciones conceptuales.

[232] Ibid. pp. 349-350.

[233] Del griego antiguo ὑποκείμενον.

Pero aquí debemos detenernos nuevamente en la interpretación heideggeriana al respecto; pues, el pensador alemán afirma que Descartes no logra un nuevo comienzo del filosofar ya que su marco teórico se desenvuelve dentro de la lógica de la pregunta por el fundamento que Aristóteles desplegara: ¿qué es ser del ente? Es decir, que el problema que vuelve a recrear Descartes es la pregunta por el fundamento desde una lógica onto-teo-lógica. En este sentido, Heidegger muestra que en la metafísica cartesiana no aparece una ruptura con el pasado, sino más bien, hay una continuidad de una misma lógica heredada. Este aspecto sobre la continuidad griega/moderna, también, de la metafísica entendida como onto-teo-logía es un elemento relevante en la interpretación heideggeriana.

Descartes pretende romper con la tradición y comenzar de nuevo a filosofar sin apoyarse en ninguna de las filosofías heredadas del pasado. Pero, la investigación histórico-filosófica ha mostrado, que no logró tal ruptura y que opera con el repertorio conceptual escolástico recibido a través de las *Disputationes Metaphysicae* del español Francisco Suárez. Pero Heidegger, por su parte, va más lejos, y busca las raíces de la reflexión cartesiana en el pensamiento griego, específicamente, en la metafísica aristotélica.

Las meditaciones cartesianas buscan una nueva ciencia del ser del ente, esto es una ciencia estricta cuyos fundamentos sean claros y distintos, para lo cual se vale del concepto de *substantia*. En este sentido, Descartes opera con la misma idea del ser que los griegos. Lo substante es el substrato permanentemente presente en la cosa, en la cual los accidentes aparecen y desaparecen. *Substantia* es, pues, permanente presencia.[234] Sin embargo, la pregunta por el *hypokeimenon* o *subjectum* se modifica en Descartes. Según Heidegger, este cambio de dirección se produjo gracias a la aparición de una nueva idea de verdad que posibilita al *ego cogito* representarse como lo que yace delante constante-

[234] Cfr. Heidegger, M. GA 6.2, p. 132-133, Traducción española: *Nietzsche II*, pp. 126-127..

mente, es decir, ser *subjectum,* esto es, la seguridad de aquello sobre lo cual no puede haber nunca una duda en ningún acto del representar. El *ego*, la *res cogitans*, es el *subjectum* eminente cuyo *esse* satisface a la esencia de la verdad en cuanto certeza. De este modo, las meditaciones se designan a sí mismas como meditaciones de *prima philosophia*, es decir, como meditaciones que se mantienen en la esfera de la pregunta por el *ens qua ens*. De este modo, *la mens* humana, de acuerdo con esta distinción de yacer delante como *subjectum* reivindicará exclusivamente para sí el nombre de sujeto, de manera tal que *subjectum* y *ego*, subjetividad y yo, se volverán sinónimos.[235]

Ahora bien, el *subjectum* tiene el carácter de fundamento. De modo que la pregunta cartesiana por el *fundamentum primum* es la pregunta por el *subjectum primum*. Entonces, la primera pregunta de la *philosophia prima* es cuál es el *subjectum* que satisface las exigencias de la verdad como certeza, cuál es el *subjectum* indubitable. El método para encontrarlo está ya prefijado en la idea de la verdad como certeza, ¿qué impulsa a buscarla?: la duda. Descartes recorre en las primeras meditaciones todas las cosas, desde el trozo de cera hasta Dios, sin poder encontrar en ellas lo buscado. Ninguna de ellas resiste los ataques de la duda. Lo único que queda como indubitable es la duda misma. Pero el dudar es un modo de pensar. Por lo tanto, el *ego cogito* es el *subjectum* por excelencia. En él tienen que reaparecer las notas del *hypokeímenon*. En efecto, el *ego* es el único ente que, en sentido estricto, reposa en sí mismo. Sus propiedades, es decir, sus *cogitationes*, reposan en él, pues son actos suyos. El yo, es el que subyace a todos los actos, el soporte.[236] Así, todos los entes restantes tienen a la base el yo como su fundamento. Si llevamos esto hasta sus últimas consecuencias, es inevitable la conclusión: el único *subjectum* es el yo.[237]

[235] Cfr. Heidegger, M. GA 6.2, p. 392-394, Traducción española: *Nietzsche II*, pp. 352-354.

[236] Cf. Cruz Vélez, Danilo, *Filosofía sin supuestos*, pp.131-132.

[237] Ídem.

La metafísica moderna saca esta consecuencia implícita en el punto de partida cartesiano. Pero esto no ocurre de un golpe, sino en una lenta evolución. Descartes emplea, aún en las meditaciones, el término *subjectum* medieval.[238] En Kant, encontramos una completa identificación de sujeto y yo, aún cuando algunas veces, muy pocas, usa al primero en el viejo sentido. A partir de Hegel la identificación es total. El sujeto y el yo son idénticos. En este sentido, el yo-sujeto es la condición de posibilidad no sólo de todas sus representaciones, sino también de la realidad efectiva y su devenir histórico.

c. Heidegger, lector de Hegel

El sistema de pensamiento hegeliano marca un hito acontecimental en el devenir histórico de la filosofía de occidente en cuanto es posible hacer ciencia y experiencia desde la consciencia; y mostrar, de este modo, que hay una racionalidad en el despliegue del ser a partir de la especulación dialéctica en su recorrido histórico. Este hito tiene dos consecuencias inmediatas para la filosofía contemporánea. Por un lado, todo pensador, directa o indirectamente, se ve obligado a tomar posición y confrontar con este sistema de pensamiento, ya que, por otro lado, Hegel lleva al pensamiento filosófico hacia fronteras que, de algún modo, delimitan el camino del pensamiento filosófico contemporáneo.

Ahora bien, Heidegger, por su parte, no desconociendo esta cuestión, toma posición y decide confrontar con el sistema de pensamiento hegeliano. Por esto mismo, dedica parte de sus escritos y su pensamiento a esta confrontación. Pero en estos

[238] Para Heidegger en la metafísica de Descartes no hay un nuevo comienzo del pensar porque la noción de sujeto tiene sus raíces en la metafísica antigua. Para acentuar este aspecto de continuidad, Heidegger distingue una metafísica de la subjetidad de una metafísica de la subjetividad. La anterior a Descartes, se llama metafísica de la subjetidad, porque se determina al ser desde el *subjectum* (*hypokeímenon*). La moderna es una metafísica de la subjetividad, en cuanto se determina al ser desde el sujeto (yo).

escritos, Heidegger, se aboca a delimitar una interpretación de la filosofía hegeliana onto-teo-lógica, mostrando que en el sistema hegeliano se consuma la metafísica occidental.

Algunos textos relevantes en los que Heidegger interpreta, desde su propio marco conceptual, la filosofía hegeliana y lleva adelante una confrontación directa con ella son:

1. Hegel. GA 68, traducido como *Hegel.*
2. Hegels Begriff der Erfahrung. GA 68, traducido como *El concepto de experiencia en Hegel.*
3. Hegel und die Griechen. GA, traducido como *Hegel y los griegos*.
4. Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik. GA 11, traducido como *La constitución onto-teo-lógica de la Metafísica.*

1. En el tomo 68, dedicado a Hegel, reaparece la principal preocupación de Heidegger que es la cuestión de la diferencia ontológica, la pregunta por la diferencia entre ser y ente.[239] En *Ser y tiempo* intenta abordar esta pregunta desde el marco de la fenomenología de Husserl y en el ambiente del kantismo imperante. En este contexto la pregunta por la diferencia ontológica replantea el problema kantiano de la fundamentación de la metafísica. El 'giro' crítico kantiano focaliza en la pregunta por las condiciones de posibilidad y los límites del conocimiento de los fenómenos. Heidegger pregunta por el sentido del Ser como marco de la precomprensión de la totalidad de los entes.[240] La (re)fundamentación kantiana de la metafísica pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento científico y obtiene

[239] "…lo que llamamos diferencia entre el ente y el ser no llega para nada a ser mirada expresamente *como* diferencia; y por ello toda pregunta por la esencia y el fundamento de esta diferencia queda completamente en el ámbito de lo por entero indiferente y desconocido". Heidegger, M. GA 68: 40. Traducción española *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 87.

[240] $$\frac{\text{Verdad fenoménica}}{\text{Verdad nouménica}} = \frac{\text{verdad del ente}}{\text{verdad del ser}} = \frac{\text{verdad científica}}{\text{verdad metafísica}}$$

como resultado las formas puras del sujeto racional, a partir de las cuales se conforma el contenido dado en la experiencia. Sin embargo, no problematiza la evolución o el desarrollo histórico de estas estructuras del sujeto.[241] Aun cuando la pregunta ontológica heideggeriana parece haber surgido de la lectura de un libro de Brentano (en el marco del 'realismo', derivado de la tradición católica y aristotélica en la que estaba inserto), opuesto a la perspectiva del 'idealismo' kantiano, el primer intento de respuesta por parte de Heidegger, sigue la orientación kantiana, centrada en la concepción trascendental del yo.[242] Esto da una pista sobre los tres autores que considera 'fundamentales': Aristóteles (antiguo), Descartes (católico) y Kant (moderno). A partir de la Vuelta/Viraje [*Kehre*], la pregunta por la diferencia ontológica se vuelca en la indagación de *lo no pensado* en el desarrollo del pensamiento, es decir, en lo 'olvidado' en la historia de la metafísica, lo que está en relación con sus estudios sobre Nietzsche y su comprensión de 'la historia como error'.[243] La 'Vuelta' sería así el abandono del 'idealismo subjetivo' y el retorno al 'realismo objetivo'. Se pasa de la comprensión del ser al ser mismo como horizonte, como condición de posibilidad.

Resumiendo el itinerario heideggeriano: Kant hizo posible replantear la pregunta por el fundamento de la metafísica orientándose hacia lo olvidado en la historia del pensamiento occidental, pero el 'fracaso' del proyecto de *Ser y tiempo* condujo

[241] Ésta es, precisamente, la cuestión que Hegel desarrolla en la *Fenomenología del espíritu*, como una ciencia de la experiencia de la conciencia. No es de extrañar, entonces, que Heidegger haya prestado mayor interés a esta obra que al resto de la producción hegeliana.

[242] Al respecto, dice Gadamer: "El propio Heidegger, al pensar después de la «vuelta» [*Kehre*], abandona por su parte su concepción trascendental del yo y la fundamentación del planteamiento de la pregunta por el ser en la comprensión ontológica del *Dasein*." (Gadamer, H., "Hegel y Heidegger", en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 1981, p. 130).

[243] "Cuando apareció su Nietzsche en 1961 [2 vol. Destino, 2000] Heidegger señaló su importancia para comprender su trayectoria desde 1930 a 1947. A partir de ahí se generó el tópico de que sirve más para entenderle a él que a Nietzsche."
https://www.elcultural.com/revista/especial/Nietzsche-y-Heidegger/2620

a deslizar el acento de la comprensión del Ser (condiciones de posibilidad del conocimiento) al Ser como horizonte de sentido (condiciones de posibilidad de la metafísica). ¿Sería posible preguntar por estas condiciones de posibilidad? ¿Cómo?

Descartes hizo manifiesta la dificultad para poner en duda la racionalidad de la razón desde la misma razón. Kant enfrenta dificultades análogas cuando pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos a priori (crítica), es decir, por la verdad de la ciencia. Hegel continúa en esta misma dirección cuando somete a la razón al camino del escepticismo,[244] enfrentándola con su propia negatividad. La duda, la crítica y la negatividad tienen origen en la crisis de la *scientia* cristiana, que sigue a la 'disolución' de la verdad revelada como efecto de la Protesta y de las guerras de religión. Son las respuestas a la inseguridad y la pérdida del fundamento características de la crisis. Heidegger, siguiendo la inspiración nietzscheana, retrotrae la crisis de la modernidad a la crisis del mundo antiguo que dio origen a la filosofía y a su búsqueda de seguridad en un mundo que se disuelve.[245] La 'indubitabilidad del pensar'[246] se sostiene en el pensar como *ratio*[247], como facultad que permite conocer lo que es, como

[244] Cf. Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, México, F. C. E., 1966, Introducción, p. 55.

[245] "El ser [Seyn] mismo es la *de-cisión* –no un *diferente* con respecto al ente para una diferenciación representativa, sobrevenida, objetivante y que la allana. El ser de-cide como evento-apropiador [*Ereignis*], en el *acaecimiento-apropiador* del hombre y de los dioses en la indigencia, con respecto a la esencia de la humanidad y de la deidad. Acaecimiento-apropiador que hace surgir el conflicto de mundo y tierra para conquista —conflicto en el que recién se *aclara* lo abierto, en el que el ente recae en él mismo y recibe un *peso*. [...] *Di-ferencia* — separación — salto a ese 'no' ['Nicht'], que llega del *anonadamiento [Nichtung], que es el ser [Seyn]*". Heidegger, M. GA 68: 43 y 44. Traducción española *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, pp. 93 y 95.

[246] "...el pensar incondicionado es la indubitabilidad misma. Pero prescindiendo de la indubitabilidad de la negatividad *hegeliana*, lo *negativo [Negative]* es algo que en general y por completo no puede tornarse menesteroso de una interrogación". Heidegger, M., GA 68: 38. Traducción española *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 83.

[247] "El pensar 'dice' acerca del ente qué y cómo *es* respectivamente. El pensar sustenta la referencia determinante al ser del ente. [...] ...*ante* todo el

característica de la esencia del hombre en la historia de la metafísica [‘Animal racional’ (Aristóteles), ‘compuesto de cuerpo y alma’ (santo Tomás), ‘substancia pensante’ (Descartes), ‘sujeto racional’ (Kant), ‘Espíritu’ (Hegel)]. De aquí que una cuestión que atraviesa toda la obra de Heidegger sea el *desfondamiento* de los fundamentos, la huída de la filosofía (metafísica) de la ausencia de sentido y la manera en que sea posible preguntar por esta ausencia, deteniéndose ante el Abismo.[248]

Tal cometido cuestionador enfrenta una dificultad adicional cuando se quiere ‘confrontar’ con la filosofía de Hegel, pues éste interiorizó la crítica y el escepticismo, volviendo ‘incuestionable’ el resultado. Heidegger es conciente de que no se puede cuestionar el ‘sistema’ ni desde el interior (porque la totalidad desarrollada ha integrado cada uno de sus momentos unilaterales, parciales y relativos, incluso, críticos) ni desde el exterior porque no hay nada (ni siquiera la nada misma) que permanezca exterior. Entonces, trata de “ablandar esto indudable”[249], es decir, busca *hacer cuestionable la indubitabilidad del pensar*. ‘Hacer cuestionable’ quiere decir tomar distancia de toda la historia de la metafísica. ‘Hacer cuestionable’ desde una perspectiva

horizonte previo para la fijación esencial del ser. Ser es la inoculta presencia y estabilidad para el percibir y en el percibir. En tanto el percibir (νους) se determina como pensar (λόγος — ratio, razón), es ser la pensabilidad —una determinación del ser, que *previamente sirve de base* a la interpretación tanto ‘idealista’ como también ‘realista’ de la referencia al ente—. Heidegger, M. GA 68: 39. Traducción española *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 85.

[248] “…el claro es el a-bismo como fundamento, lo anonadador [das Nichtende] para todo ente y de este modo *lo más importante* y con ello el no «presente ante la mano», nunca hallable, sino «fundamento» que se rehúsa en el anonadamiento [Nichtung] como claro — el *que decide soportando-fundando*, que acaece — el evento-apropiador, […] *El a-bismo*: la *nada*, lo más a-bismal —el ser [Seyn] mismo; no porque éste [sea] lo más vacío y general, más descolorido, último vaho, sino lo más rico, único, el centro, que no [es] mediado y por eso nunca revocable”. Heidegger, M.GA 68: 45 y 46. Traducción española *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, pp. 97 y 99

[249] Heidegger, M. GA 68: 40. Traducción española *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 87.

genealógica es preguntar por el origen oculto[250], indagar por la ruptura y la discontinuidad. Pero ya Hegel había advertido esta imposibilidad: nadie puede saltar por sobre su propia sombra.[251] Por eso Heidegger advierte que no se trata de saltar, sino detenerse ante el abismo.[252]

Indudablemente, la filosofía no ha dejado de preguntarse por el ser, por el sentido, por la razón y por la verdad, pero no ha podido desarrollar la fuerza suficiente (la 'voluntad', diría Nietzsche) para aceptar la pérdida de la Verdad antigua (*μύθος*) y la disolución de la Verdad cristiana (*revelationis*),[253]

[250] "En fin, último postulado del origen ligado a los dos primeros: el origen como lugar de la verdad. Punto absolutamente retrotraído, y anterior a todo conocimiento positivo, que hará posible un saber que, sin embargo, lo recubre, y no cesa, en su habladuría, de desconocerlo; estaría ligado a esta articulación inevitablemente perdida en la que la verdad de las cosas enlaza con una verdad de los discursos que la oscurece al mismo tiempo y la pierde" (Foucault, M., *Microfísica del poder*, Madrid, Las ediciones de la piqueta, 1980, pp. 10-11).

[251] "La tarea de la filosofía es concebir *lo que es,* pues *lo que es*, es la razón. En lo que respecta al individuo, cada uno es, por otra parte, *hijo de su tiempo*; del mismo modo, la filosofía es *su tiempo aprehendido en pensamientos*. Es igualmente insensato creer que una filosofía puede ir más allá de su tiempo presente como que un individuo puede saltar por encima de su tiempo, más allá de Rodas" (Hegel, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1975, p. 24).

[252] "Y tal vez estábamos ya en un sitio desde el cual no más que un salto lleva a lo «más amplio» y libre, y todo desarticular o ver conjunto, que aparentemente conduce más allá, siempre queda sólo como adicional.
"Pero, por de pronto y tal vez por largo tiempo, procedemos pensando siempre más auténticamente si *no* saltamos y mantenemos la meditación en primer plano. Este no es, por cierto, primer plano de un mero fondo (uno tal que se pudiera alcanzar sobre el mismo plano), sino primer plano de un *a-bismo*". Heidegger, M. GA 68: 42. Traducción española *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 91.

[253] "Al reformular nuevamente el planteamiento de la pregunta por el ser, Heidegger trata de elaborar los medios conceptuales que puedan dar concreción a *un pensamiento anterior* al metafísico. Como es sabido, Heidegger tomó aquí como guía el aspecto antigriego de la historia devota del Cristianismo; este motivo antigriego nos remite a la palabra divina y al acto de escucharla que constituyen lo más elevado del encuentro con Dios en los relatos del Antiguo Testamento. El principio griego del *logos* y el *eidos*, la articulación y retención de los contornos visibles de las cosas, aparece, mirado desde esta perspectiva,

sin reemplazarla por sucedáneos. Desde este 'punto de vista'[254] se trata de replantear la pregunta por la Verdad del Ser haciendo posible una de(con)strucción de toda la historia de la filosofía 'occidental' en la que el ser ha sido pensado como 'presencia de lo presente'[255]. La pregunta decisiva es: "¿Qué sucede con el ser [*Seyn*] si no 'es' un ente ni el máximo ente, pero tampoco un mero suplemento del ente?" [256]

Según Heidegger, Hegel representa la *culminación* de la metafísica que tiene que ser des-olvidada, pero con ello no quiere decir que su pensamiento pertenezca al pasado, ni que haya que dejar atrás y deshacerse del pensamiento metafísico, sino que hay que 'sobreponerse' a él, como cuando se habla de sobreponerse a una pérdida dolorosa. Nos condolemos en el sentido de *soportar* concientemente ese dolor por la pérdida. "Nos quedamos con el dolor, aún cuando nos hayamos sobrepuesto a él. Esto es especialmente adecuado para Hegel con quien hay que 'quedarse' de una manera particular".[257]

La ambigüedad de la caracterización que Heidegger hace de Hegel remite a una ambigüedad en el mismo Hegel: ¿Es Hegel la culminación del pensamiento cristiano o la disolución del

---

como una enajenadora violencia impuesta al misterio de la fe" (Gadamer, H., "Hegel y Heidegger", en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 1981, pp. 136-137. Énfasis nuestro).

[254] "'Punto de vista' significa aquello, estando en lo cual, lo a pensar como tal se hace accesible a la filosofía, a su pensar". Heidegger, M. GA 68: 12. Traducción española, *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 31.

[255] "*¿Pero por qué lo verdaderamente ente [sería] lo real efectivo* (lo *posible* y lo *necesario*)? Porque —de modo griego— en ello [estaría] el pleno hacerse presente de lo presente, la *presencia acabada*." Heidegger, M. GA 68: 50. Traducción española *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 107.

[256] Heidegger, M., GA 68: 41. Traducción española *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 89.

[257] Gadamer, H., "Hegel y Heidegger", en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 1981, p. 126. Gadamer dice que hay que 'quedarse' con Hegel y Hegel decía que hay que 'quedarse', 'demorarse' ante lo negativo… (Cf. Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid-Abada Editores, 2010, p. 91).

cristianismo? La conciencia de la libertad de todos en la historia ¿es la culminación de la filosofía de la historia o el comienzo de la verdadera lucha por la libertad? El saber absoluto ¿es la superación del error y el arribo a la verdad verdadera o es la conciencia de que todo saber es necesariamente histórico y que no hay verdades suprahistóricas?

> De este modo –dice Gadamer-, la ambigua fórmula de Heidegger sobre la consumación de la metafísica, nos conduce finalmente a una ambigüedad común a Hegel y Heidegger, que puede condensarse en la cuestión de saber si la mediación comprehensiva de toda concebible vía del pensamiento que Hegel emprendió, pudo o no demostrar necesariamente la vanidad de todo intento de romper el círculo de reflexión en que el pensamiento se tensa a sí mismo. ¿Queda la posición que Heidegger trata de establecer frente a Hegel finalmente atrapada, asimismo, en *la esfera mágica* de la infinidad interna de la reflexión?[258]

¿Es Heidegger un epígono del pensamiento hegeliano o pese a retomar sus temas va más allá de él? Para Gadamer, la respuesta es clara:

> todas las correspondencias que el pensamiento de Heidegger muestra innegablemente con el pensamiento de Hegel prueban precisamente lo contrario: a saber que su formulación es lo bastante comprehensiva y radical para no haber omitido nada de aquello por lo que Hegel se pregunta y al mismo tiempo haberlo preguntado todavía con más profundidad.[259]

[258] Gadamer, H., "Hegel y Heidegger", en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 1981, p. 127.

[259] Gadamer, H., "Hegel y Heidegger", en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 1981, p. 129.

Sin embargo, también resulta claro que Heidegger no puede seguir manteniendo su crítica del 'idealismo de la conciencia' tal como fuera desarrollada en *Ser y tiempo*, tanto más cuando el propio Heidegger abandonó el 'punto de vista' de aquella obra.

> ¿No se mueve [Heidegger] necesariamente con esto en una nueva cercanía de Hegel, quien ha mantenido precisamente que la dialéctica del espíritu trasciende las figuras del espíritu subjetivo, la conciencia y la autoconciencia? Además, en opinión de todos los que tratan de precaverse de las exigencias del pensamiento de Heidegger, hay un punto en especial en donde éste parece converger, una y otra vez, con el idealismo especulativo de Hegel. Ese punto es la inclusión de la historia en el entramado básico de la investigación filosófica.[260]

De acuerdo con Gadamer, Heidegger profundiza las preguntas hegelianas y señala una continuidad de pensamiento por sobre (o por debajo) de la confrontación. No solamente hay una continuidad en acentuar la perspectiva 'realista', 'objetiva', 'ontológica', sino también en el carácter temporal e histórico[261] del Ser de lo efectivamente real. Hegel fue el primero en comprender que

> la conciencia histórica que surgió entonces exigía también de la pretensión de la filosofía al conocimiento, una prueba

[260] Gadamer, H., "Hegel y Heidegger", en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 1981, pp. 130-131.

[261] Gadamer atribuye esta coincidencia entre los dos pensadores a un rasgo fundamental de la conciencia filosófica posterior a la Revolución francesa. "El radical intento de la Revolución de hacer de la fe en la razón que alentaba el movimiento de la Ilustración la base de la religión, el estado y la sociedad, *tuvo el efecto contrario* de introducir *la conciencia del condicionamiento histórico y el poder de la historia en la conciencia general*, como la gran instancia en contra que rechazó definitivamente los presuntuosos excesos del 'nuevo comienzo' absoluto de la Revolución". La ilustración, con su pretensión de reordenar completa y radicalmente el conjunto de la realidad generó un efecto paradójico: disolvió sus propias bases. Por otro camino, Horkheimer y Adorno llegan a los mismos resultados en su *Dialéctica de la ilustración*.

> de legitimidad. Todo intento filosófico de añadir algo peculiar, por nuevo que sea, a la tradición del pensamiento greco-cristiano, ahora *tiene que proporcionar una justificación histórica de sí mismo*, y un intento donde esta justificación falte, o sea, inadecuada, carecería, necesariamente, de poder de convicción para la conciencia general.[262]

¿Cuál es la *justificación histórica* que Hegel ofrece? "Hegel ve en la razón, que concilia todas las contradicciones, *la estructura universal de la realidad*. La esencia del espíritu descansa en su capacidad para transformar lo que se le opone en lo que le es propio, o, como Hegel gusta decir, obtener el conocimiento de sí mismo de lo que es otro y, de esta manera, superar la alienación. En el poder del espíritu está obrando la *estructura de la dialéctica*, que, como *forma constitutiva universal del ser*, gobierna también la historia humana; de esta estructura ofrecerá Hegel, en su *Lógica*, una explicación sistemática".[263] Hay que observar en este texto que Gadamer se refiere a la razón en Hegel de tres modos diferentes (en cursivas en la cita) pero que permitirían identificar los significados de realidad, dialéctica y ser. De esto se infiere que Gadamer, a diferencia de su maestro Heidegger, *no cree que Hegel haya reducido la pregunta por el ser a una cuestión meramente óntica*.

¿Cuál es, desde el punto de vista de Heidegger, el defecto o la inadecuación de la justificación histórica hegeliana? En términos nietzscheanos: la falta de perspectiva. Hegel comprende la historia desde la perspectiva de la filosofía, exponiendo los

[262] Gadamer, H., "Hegel y Heidegger", en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 1981, p. 131. "Desde esta perspectiva –sigue Gadamer-, la manera comprehensiva y radical en que Hegel llevó a cabo la autofundamentación histórica de su filosofía, sigue siendo abrumadoramente superior a todos los intentos posteriores. *Hegel extiende ahora esta apelación de racionalidad a la historia universal*."

[263] Gadamer, H., "Hegel y Heidegger", en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 1981, p.134. Énfasis nuestros.

resultados en las lecciones[264] de Berlín principalmente aquellas en las que se ocupa de la filosofía de la historia universal. Su perspectiva nunca deja de ser filosófica, es decir, (en términos de Heidegger) 'metafísica'.[265] Así, desde el punto de vista de Heidegger, la historia de la filosofía de Hegel es historia de la metafísica: comienza con Sócrates y culmina con Hegel, y su tarea "es concebir *lo que es*", la totalidad de lo ente. Desde este punto de vista se soslaya la pregunta por el Ser, que quedaría sepultada tras el sistema óntico. La falta de perspectiva hegeliana se vislumbra desde la pregunta por la diferencia ontológica. Así, "la autoconciencia histórica de Heidegger se nos aparece como la más extrema contrapartida posible al proyecto del saber absoluto y de la plena autoconciencia de la libertad que se encuentra a la base de la filosofía de Hegel. Mientras el ser del ente se erija en objeto de la pregunta metafísica, el ser en sí mismo no podrá ser pensado de ningún otro modo que no sea desde el ente que constituye el objeto de nuestro conocimiento y nuestros enunciados".[266] A partir de la autoconciencia histórica de Heidegger se hace necesario *retroceder hasta más atrás del comienzo* de la filosofía griega, cuando se inicia la racionalidad imperante hasta nuestros días.

[264] En los distintos cursos que dictó en la Universidad de Berlín, Hegel expuso *la lógica de la historia* del arte, de la religión, de la política y el derecho, y también de la filosofía. Los conceptos puros de esas lógicas de la historia fueron expuestos en la *Ciencia de la lógica*, que tiene que ser considerada por ello como la clave interpretativa de las lecciones.

[265] "También aquí, a pesar de la incondicionalidad del pensar y de la pensabilidad, el ser (en sentido más amplio) es planteado *en dirección al ente*, como entidad. También la 'Lógica' es aún —*y quiere* ser— *metafísica*". Heidegger, M.,GA 68: 19-21. Traducción española *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, pp. 45-49. El ser es pensado en dirección al ente = entidad del ente = metafísica. La dirección opuesta: el ente (*Dasein*) pensado en dirección al ser; es la dirección de *Ser y tiempo*. Meditación = Salida de la metafísica.
Es verdad que la *Lógica* de Hegel 'es y quiere ser metafísica' pero, como se argumentará más adelante, no en el sentido heideggeriano, sino en el sentido parmenídeo: ser y pensar es lo mismo. Metafísica = ontología.

[266] Gadamer, H., "Hegel y Heidegger", en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 1981, pp.135-136.

> El pensamiento de Heidegger refleja con propiedad lo que el lenguaje es en sí mismo. Así, en oposición a la filosofía griega del logos, con la que se compromete el método de la autoconciencia de Hegel, él nutre un contrapensamiento. Su crítica de la dialéctica apunta al hecho de que cuando lo especulativo, lo positivo-racional es pensado como presencia [*Anwesenheit*], queda referido a un perceptor absoluto, sea éste *nous*, *intellectus*, *agens* o razón. Esta presencia debe ser enunciada, y una vez formulada en la estructura de un enunciado predicativo, entra en el juego de la incesante negación y sublimación de sí misma: esto es la dialéctica. Para Heidegger, que no se orienta hacia el lenguaje enunciativo, sino más bien hacia la temporalidad de la presencia misma que nos habla, el decir es siempre más un atenerse-a-lo-que-hay-que-decir en su conjunto y un mantener-se ante lo no dicho. […] El pensamiento depende básicamente del lenguaje, en la medida en que el lenguaje no es un mero sistema de signos para el propósito de la comunicación y la transmisión de información. La noticia previa de la cosa a designar no es, con anterioridad al acto de la designación, asunto del lenguaje. Antes bien, en la relación del lenguaje al mundo, aquello de lo que se habla se articula a sí mismo sólo merced a la estructura constitutivamente lingüística de nuestro ser-en-el-mundo. El hablar permanece ligado a la totalidad del lenguaje, a la virtualidad hermenéutica del discurso, que sobrepasa, en todo momento lo que se ha dicho[267].

2. En *Hegels Begriff der Erfahrung* Heidegger se aboca a estudiar y delimitar el significado del concepto de experiencia (*Erfahrung*)[268] en Hegel; para ello efectúa una interpretación de

[267] Gadamer, H., "Hegel y Heidegger", en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 1981, pp.145 y 146.

[268] El término experiencia en alemán es *Erfahrung*. Su raíz es *fahren* –viajar- en el sentido de atravesar un medio desconocido haciéndolo habitable. El prefijo *Er-* señala la reflexión o el hacerse cargo de algo, y quién se hace cargo a sa-

la introducción de la *Fenomenología*[269] *del Espíritu*[270]. Como es sabido para Heidegger en la tradición metafísica se comprende al ser como fundamento de lo ente, por lo cual el ser es presentarse (*anwesen*). Ahora bien, la entidad de la consciencia es presentarse, aparecer (*Erscheinen*). En Hegel la conciencia[271] está abocada

---

biendas de un contenido es la conciencia que así sale a la luz. Estar cierto de algo es hacer la experiencia, ponerse uno mismo a prueba en ella. Esta acción se muestra en el sufijo *Ung-*, este da contenido concreto a algo, literalmente "en el acto" (Este juego etimológico se pierde en español. A) En los sufijos se da el paso de algo formal, vacío (terminación de *wissen-schaft*) a una acción concreta, con contenido (terminación de *Er-fahrung*); B) En los prefijos, la transformación de algo pasivo, puramente transitorio (*Be-wusstsein*), a una acción reflexiva (*Er-fahrung*); C) En las raíces, un presente atemporal, sustantivación de un verbo en infinitivo, (*wissen*), se convierte en pasado de si mismo (*Ge-wusst-sein*) ser-o-haber-sabido a través de un viaje de descubrimiento de sí mismo (*Er-fahr-ung*) quien viaja no se limita a conocer tierras, sino que se va re-conociendo a sí mismo en aquello que le pasa). Así, el significado de experiencia alude al momento de ver-por-sí-mismo, hacer experiencia donde tiene que dar prueba de su verdad la cosa experimentada misma. El experimentar es aquí el someter a prueba a la cosa misma dentro del contexto al que pertenece y para él mismo. En este sentido podemos decir que hacer una experiencia es dejar que se compruebe la verdad de la cosa misma, como ella es en verdad, es decir, permitir que se confirme su verdad.

[269] La voz fenomenología, nos remite a un neologismo que parece griego, pero no pudo serlo bajo ningún punto de vista. Fenomenología "estudio o saber racional de lo que aparece" sería algo contradictorio y absurdo para un griego; pues los fenómenos están entregados al devenir y a la caducidad, no son "lo que es en verdad". Se ve a través de ellos para acceder a su núcleo racional (el noumeno, su soporte o sustancia, quedando estos desechados. Del fenómeno no hay saber científico para los griegos.

[270] El concepto de Espíritu se ha usado con frecuencia para traducir los términos griegos *nous* y *pneuma*. El primero se ha usado para designar un principio de actividades superior al orgánico (*psyche*), así el *nous* es un principio intelectual. Lo mismo ocurre con *pneuma*; ambos designan realidades que trascienden lo vital y orgánico, para referirse a un principio esencialmente inmaterial y dotado de razón (Cf. Ferrater Mora; *Diccionario de Filosofía*; Editorial Sudamericana; 1969; tomo I; p. 572). Sin embargo, el concepto hegeliano no remite a la tradición griega sino a la semita. Es la traducción del término *Rúaj* que de ninguna manera puede ser comprendido dentro de la oposición cuerpo-alma o materia-forma. Cf. Dussel, E.: *El humanismo semita*, Buenos Aires, Eudeba, 1969.

[271] Conciencia, deriva del latín *conscientia* cuyo sentido originario fue: reconocimiento de algo exterior, como un objeto, una cualidad, una situación;

en el objeto que la afecta, así, tiene experiencia de él y se figura que ella es 'para el objeto' (*für es*). Ésta es intencional; pero hasta aquí, la conciencia no tiene, ni hace experiencia de sí misma, sino del objeto. Saber algo no es un mero tener-conciencia-de-algo, sino que significa estar-ocupado-con-ello, así por ejemplo saber un idioma no es solo conocer su léxico y su gramática, sino vivir en el interior de la lengua y ser responsable de ella. Conciencia se dice en alemán *Bewusstsein*, literalmente ser-y-haber-sabido-algo, en español se pierde este doble significado. En castellano construimos las formas perfectas del pasado con el auxiliar –haber-, no con el verbo –ser-. En la voz alemana *Bewusstsein* se escucha a la vez 'ser-sabido-algo' (primacía del lado objetivo, externo, lo importante es lo sabido mientras la conciencia se comporta pasivamente frente a él), y haber-sabido-algo (primacía del lado subjetivo, consciente, algo ha quedado interiorizado, constituyendo el pasado de la conciencia). Para Hegel, ser-conciencia es estar con algo diferente de ella, es estar de antemano escindido en su interior. El saber de la ciencia presente pero formal es algo 'apropiado' en y por la conciencia como algo pasado pero concreto, y con un sentido. Así, hay que salvar la distancia, 'la pasividad' ha de elevarse a presente, y a la inversa, el presente, activo pero formal, ha de adentrarse en su propio contenido pasado. En términos filosóficos: la verdad (objeto de la ciencia) ha de dar forma a la *certeza subjetiva* propia de la conciencia; y a la inversa; ésta ha de construir el contenido que le embarga en su formalidad[272]. El paso entre ambos, la me-

o interior, como las modificaciones experimentadas por el propio yo. En la modernidad, Kant estableció una distinción entre la conciencia empírica (psicológica) y la conciencia trascendental (gnoseológica). La primera pertenece al mundo fenoménico; su unidad solo puede ser proporcionada por las síntesis llevadas a cabo por las intuiciones de espacio y tiempo y los conceptos del entendimiento. La segunda es la posibilidad de la unificación de toda conciencia empírica y, por lo tanto, de su identidad, y en último término, la posibilidad de todo conocimiento (Cf. Ferrater Mora; *Diccionario de Filosofía*; Editorial Sudamericana; 1.969; tomo I; p. 323.

272 Cf. Duque, Felix; *Historia de la Filosofía Moderna*. La era de la Crítica; Ediciones AKAL. pp. 507-508.

diación o fundamento, del doble movimiento es la 'experiencia'. La conciencia sensible aparece para ir interiorizando (recordando) esa supuesta exterioridad e independencia. Lo que así va emergiendo es el espíritu tal como aparece a la conciencia, a la vez que la conciencia se va compenetrando, con él (aunque ella no lo sepa, es desde el inicio espíritu aparecido); hasta que la progresiva fusión de experiencia y aparición llega a la perfecta conjunción de conciencia y espíritu, en el saber absoluto.[273]

Por otro lado, fenómeno para Hegel significa aparecer, presentarse. *Fenomenología del Espíritu*[274] significa el presentarse total del espíritu ante él mismo. "El aparecer, es devenir-se-otro para llegar-a-sí-mismo. El aparecer, el revelarse, no es cualquier cosa o algo contingente que le pase al espíritu, sino que es la esencia de su ser".[275]

Heidegger interpreta el aparecer de la conciencia como experiencia; por lo cual hace coincidir la experiencia como nombre del ser del ente porque experiencia nombraría, según la interpretación heideggeriana, a la subjetividad del sujeto (como fundamento). La experiencia que la consciencia hace sobre sí es un elemento decisivo para que ella se reencuentre a sí misma como espíritu. "Experiencia de la conciencia" no significa que las experiencias serán hechas sobre la conciencia, sino que es la conciencia misma que hace las experiencias, y esta experiencia la hace ella consigo misma. La conciencia es el sujeto de la experiencia y no el objeto. Entonces, "Experiencia de la Conciencia" es "la experiencia que la conciencia hace sobre sí",

[273] Cf. Duque, Felix; *Historia de la Filosofía Moderna*. La era de la Crítica; Ediciones AKAL. p. 511.

[274] En el título Fenomenología del Espíritu, no se debe comprender al genitivo como objetivo; pues, induciría a pensar que se trata de una investigación fenomenológica del espíritu; en Hegel esto no es así. El espíritu no es objeto de una fenomenología, sino que *la* fenomenología es el modo y la manera como es el espíritu mismo.

[275] Heidegger, M. GA 32: 34. Traducción española La fenomenología del Espíritu de Hegel, curso del semestre de invierno, Friburgo, 1.930-1.931; Ed. Alianza; 1.995. Trad. y Notas Manuel E. Vazquez y Klaus Wrehde; pág. 41.

es decir, en ella como saber del objeto; pues debe experimentar que ella misma deviene otra, así se confirma en su verdad lo que ella propiamente es. En la experiencia que la conciencia hace consigo, ella se hace-otra, pero este devenirse-otro es un llegar-a-sí-misma. La experiencia es experiencia de la conciencia, y solo es posible si la conciencia es sujeto de la experiencia. En la experiencia que la conciencia hace consigo experimenta la necesidad de su propia esencia, porque ella misma como saber en esencia es absoluta, es ciencia. "*El saber absoluto que se sabe a sí mismo como saber absoluto es Espíritu. Así, el Espíritu es ese ser-sí-mismo-en-sí-y-consigo que viene a sí mismo en el devenirse otro.*"[276] Así, el espíritu es fundamento onto-teo-lógico.

Desde la perspectiva onto-teo-lógica de la historia, entonces, Heidegger hace coincidir el despliegue de la metafísica de Hegel como ontología en la *Fenomenología del Espíritu* y como teología, en la *Ciencia de la Lógica*. Y la unidad del sistema desplegado es la *Ciencia de la Lógica*. En Hegel, la filosofía no llegó a ser la ciencia porque en ella tenga lugar la última justificación de las ciencias y de todo saber; sino que la filosofía llegó a ser la ciencia, porque se trata de superar el saber finito al alcanzar el saber infinito. La ciencia, en Hegel, se presenta como saber absoluto. La ciencia en tanto saber absoluto es en el interior de sí, en su interna esencia, sistema. El saber absoluto solo se sabe a sí mismo cuando se despliega y se exhibe en el sistema y como sistema.[277] Entonces, para Hegel, ciencia (*Wissenschaft*) es el saber absoluto, es decir, el movimiento que la conciencia ejerce en ella misma. Este movimiento es la confirmación de la verdad de la conciencia: del saber finito como conciencia al saber infinito como espíritu, y esta confirmación es la presentación

[276] Heidegger,GA 32: 32. Traducción española. La fenomenología del Espíritu de Hegel, curso del semestre de invierno, Friburgo, 1.930-1.931; Ed. Alianza; 1.995. Trad. Y Notas Manuel E. Vazquez y Klaus Wrehde; pág. 40.

[277] Heidegger, GA 32: 24. Traducción española La fenomenología del Espíritu de Hegel, curso del semestre de invierno, Friburgo, 1.930-1.931; Ed. Alianza; 1.995. Trad. Y Notas Manuel E. Vazquez y Klaus Wrehde; pág. 32.

del espíritu. La *Fenomenología* es la manera en que el saber absoluto se lleva a sí mismo hacia sí mismo, y por eso ella misma es ciencia, onto-teo-lógica.

3. El texto *Hegel und die Griechen* complementa al anterior en cuanto Heidegger interpreta el concepto de Experiencia hegeliano en su devenir histórico. En primer lugar, el título de este escrito ya delimita; por un lado, la metafísica y su historia, pues, para Heidegger, ésta comienza con los griegos y se consuma con Hegel; pero también, este título delimita el lugar que Heidegger le otorga a Hegel dentro de esta historia, es decir, como culminador o consumador de la metafísica.

Como es sabido, para Hegel el autodesarrollo del espíritu hacia el saber absoluto coincide con el devenir histórico de la historia de la filosofía. La confrontación que Heidegger lleva adelante contra Hegel en este escrito se sitúa en la consideración hegeliana de que la filosofía griega es el punto más abstracto de la historia pues "todavía no" se alcanza la autoconsciencia. Aquí el punto de discrepancia con Heidegger radica en que este "todavía no" es interpretado respecto a lo "no pensado" del ser que se oculta en la historia metafísica; y en este sentido, es que, para Heidegger, volviendo sobre los pasos de los primeros pensadores griegos se podría pensar al ser en cuanto tal y su sentido. Esta controversia conduce, también, a un desacuerdo entre ellos respecto a la concepción de la verdad; porque mientras que para Hegel la verdad es autocerteza de sí (o autoconsciencia que es espíritu); para Heidegger la verdad es considerada como desocultamiento (*alétheia*) remitiéndose a la significación dada por los griegos y olvidada por la metafísica. El último punto de desacuerdo al que nos conduce esta controversia sobre la verdad es respecto a la noción de historia. Mientras que para Hegel la historia es el despliegue del espíritu, atravesando diferentes grados de perfección hasta culminar en el saber absoluto; Heidegger, piensa la historia de un modo problemático, pues la historia de la metafísica es la historia del olvido del ser y su creciente autoalienación; pero en esta misma historia es posible volver

a preguntar, de un modo originario por el ser y su sentido, lo que para Heidegger significaría la posibilidad de comenzar una nueva historia destinada por el ser mismo.

4. En *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, Heidegger realiza una interpretación de la lógica hegeliana comprendiéndola como onto-teo-logía. Mientras que para Heidegger hacer filosofía es pensar la diferencia en cuanto diferencia, para Hegel el pensar tiene por sustancia el concepto absoluto. Otro punto de controversia que aparece en este texto, es que para Hegel la pauta para el diálogo con la historia de la filosofía radica en la fuerza que se entabla a partir de lo ya pensado y esta fuerza es tal que puede ser llevada y superada hacia el pensamiento absoluto. Sin embargo, para Heidegger, también la fuerza del pensar radica en entablar un diálogo con los pensadores de la historia de la filosofía, pero a diferencia de Hegel, la fuerza del pensar radica en lo 'no pensado' por los pensadores, espacio en el cual es posible nuevamente pensar al ser en cuanto tal. Por último, para Hegel este diálogo tiene el carácter de superación (*Aufhebung*) que hace posible que la *Ciencia de la Lógica* sea el programa de la metafísica occidental, como así también que el desarrollo y la culminación de la historia de la metafísica en el tiempo no sea otra cosa que el desarrollo del programa de la lógica. En cambio, Heidegger propone dos movimientos complementarios para pensar lo in-pensado en esta historia de la filosofía. Por un lado, el pensar se propone como "paso atrás" *(der Schritt zurück)*, preguntando y haciendo asunto de litigio a la diferencia en cuanto tal, observando que la diferencia onto-teo-lógica no es la diferencia-originaria que los primeros pensadores 'presocráticos' señalaron. Lo 'no pensado' muestra el olvido de la diferencia. El otro movimiento del pensar que Heidegger propone es el 'salto' *(der Absprung)*, este salto es un movimiento del pensar más allá de los límites de fundamentación metafísica, lo que permite, para Heidegger, replantear de otro modo cómo se manifiestan el ser y el hombre. Este salto, es un salto más allá de la historia acontecida, es en dirección a la verdad del ser

mismo y al *Ereignis*. También es el movimiento de retorno a la mutua pertenencia de ser y pensar. Así, Heidegger afirma que:

> la mutua pertenencia de hombre y ser a modo de provocación alternante, nos muestra sorprendentemente cerca, que de la misma manera que el hombre es dado en propiedad al ser, el ser, por su parte, ha sido atribuido en propiedad al hombre. En la com-posición reina un extraño modo de dar o atribuir propiedad. De lo que se trata es de experimentar sencillamente este juego de apropiación en el que el hombre y el ser se transpropian recíprocamente, esto es, adentrarnos en aquello que nombramos Ereignis.[278]

En la con-posición de nuestra época técnica, comprendemos esta constelación como lo calculable y asegurable, que a su vez, es mutua provocación alternante entre el ser y el hombre.[279] En esta mutua provocación, el ser aparece como algo disponible y almacenable; y el hombre como medio para un fin: material de trabajo, objeto de ciencia, de propaganda o de destrucción. El hombre es, desde esta perspectiva, mercancía y capital disponible. Pero, la con-posición (*Ge-Stell)*[280] muestra, a su vez, al *Ereignis*. En la con-posición ser y hombre están referidos el uno al otro, el uno se apropia del otro; pero si penetramos, con la mirada en lo profundo de la con-posición, experimentamos el *Ereignis*, en donde ser y hombre están en relación de mutua pertenencia y, de este modo, acontecen. Pero Heidegger dice:

> …lo que experimentamos en la composición como constela-

[278] GA 11, 45. Traducción Española: p. 85.

[279] GA 11, 44. Traducción Española: p. 83.

[280] La constelación regida por la técnica, cuya consecuencia se despliega como consumación de la metafísica y sus posibilidades, es lo que Heidegger nombra con la palabra *Ge-Stell*, noción de muy difícil traducción a la lengua hispana que en el alemán ordinario significa "armazón", pero que traducimos por "con-posición", la cual refiere a la esencia de la técnica. El *Ge* indica, en alemán, un conjunto, un colectivo, el guión indica que fijemos la atención en el verbo alemán *Stellen* ('poner, colocar').

> ción de ser y hombre, a través del moderno mundo técnico, es solo el preludio de lo que se llama acontecimiento de transpropiación. Pero la com-posición no se queda necesariamente detenida en su preludio, pues en el acontecimiento de transpropiación habla la posibilidad de sobreponerse al mero dominio de la com-posición para llegar a un acontecer más originario.[281]

Esto es el llevar adelante la posibilidad de trascender la *Ge-Stell* en dirección al *Ereignis*, el sobreponerse a la con-posición transformando, radicalmente, la relación del hombre con la técnica, ya no como dominio de lo ente en general, sino como al servicio del hombre y lo ente. Luego afirma Heidegger: "…el Ereignis es el ámbito en sí mismo oscilante, mediante el cual el hombre y el ser se alcanzan el uno al otro en su esencia y adquieren lo que les es esencial al perder las determinaciones que les prestó la metafísica".[282] Así, mediante el salto, para Heidegger, se expropian las determinaciones metafísicas de la representación (sujeto-certeza-objeto). La esencia de la *Gestell*, entonces, conduce al pensar a este dejar pertenecer mutuo que es el *Ereignis*. De este modo, el movimiento de retroceso (paso atrás) y avance (salto) respecto de la metafísica, sitúan, su historia, en cuanto despliegue tecno-científico, como una época acabada.[283] Por eso el "paso atrás" permite retroceder hacia el pasado, para develar los sentidos ocultos en los conceptos metafísicos. Este es un movimiento destructivo, pero de carácter positivo dado que se destruyen los sentidos equívocos que se habían acumulado sobre las nociones filosóficas fundantes, haciendo olvidar su origen. Esta destrucción es, al mismo tiempo, liberadora, porque lleva a las nociones de identidad y diferencia a su ámbito originario y permite mostrar su sentido.

[281] GA 11, 45. Traducción Española: p. 87-89.

[282] GA 11, 46. Traducción Española: p. 89.

[283] Cf. Introducción de Arturo Leyte a *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 42.

La destrucción no pretende aniquilar el pasado, sino conservarlo como pasado. El "salto" permite regresar al presente para develar el aparato conceptual ilegítimo que impide pensar la mismidad en cuanto tal y la diferencia-diferenciante, ello es, al "*entre*" de las oposiciones metafísicas. En este movimiento, el pensar hace de la diferencia misma su asunto propio. Dado que es un salto hacia la ausencia de fundamento (*Ab-grund*) como aquello que se retrae y sustrae en el darse (*Es-gibt*).

En suma, así como la *Aufhebung* es la nota peculiar del sistema de pensamiento hegeliano, el "paso atrás" y el "salto" son los movimientos peculiares del modo de pensar en Heidegger que hacen posible una delimitación de la historia metafísica como onto-teo-lógica, a la vez que estos movimientos posibilitan la *Kehre* hacia el planteamiento ya no de la pregunta por el ser y su sentido sino que la pregunta se dirige a la estructura del *Ereignis*.

3. Conclusiones

La metafísica occidental, para Heidegger, se constituye y se caracteriza en su devenir histórico a partir de una lógica onto-teo-lógica (se comprende al ser como fundamento de lo ente), lo que refiere a una lógica binaria y de oposición disyuntiva, ya que desde la perspectiva de la identidad, sea que se afirme como principio al "ser" –época antigua–, sea que se afirme al "pensar" como principio –época moderna–, la explicación y relación con los entes múltiples va a resultar como realidad aparente para los antiguos y fenoménica, para los modernos. Así, lo múltiple no es real, es apariencia, manifestación de lo que en verdad no es. Solo es verdadero que "el ser es" o "el pensar es". Los múltiples entes son la negación de la unidad verdadera. Ahora bien, para Heidegger, esta lógica de pensamiento es llevada al extremo de sus posibilidades y consumada en la filosofía de Hegel.

Para Heidegger la metafísica de la subjetividad comienza con Descartes y es consumada en la filosofía de Hegel; porque

si el yo pienso es concebido como principio, lo verdadero es la substancia en sí, que deviene sujeto para sí, como saber de sí. Lo verdadero es el todo, la substancia devenida sujeto –es la unidad sujeto-objeto–, es decir, el saber absoluto.[284] Aquí estamos ante la dialéctica, donde no es ya lógica formal, sino que es la ciencia en donde método y contenido van unidos. La forma está unida al principio. De este modo, se explica la multiplicidad de entes a partir de la identidad del pensar con el ser. Pero aquí también la multiplicidad es fenómeno, porque al identificar la verdad con lo absoluto y lo absoluto con la unidad, solo reduciendo lo múltiple a la unidad estaremos en posesión de la verdad.[285] En este sentido, para Heidegger, Hegel vuelve a reproducir la lógica onto-teo-lógica propia de la metafísica occidental.

En consecuencia, Heidegger postula y conceptualiza la noción de *Ereignis* a partir de 1935 cuando comienza a escribir los *Beitrege zur Philosophie,* buscando encontrar y aproximarse a una dimensión originaria y diferente para pensar al ser y su relación con el ente alternativa a la lógica dicotómica y de oposición metafísica. Mientras esta última lógica intenta fundamentar y justificar la totalidad de lo ente en relación a su ser, Heidegger[286] pretende abrir un nuevo camino para pensar al ser, al tiempo y su relación con los entes. Se trata de eludir o postular una nueva

[284] Desde una perspectiva diferente, Horkheimer sostiene: "Pero la doctrina de la identidad absoluta de sujeto y objeto es algo de lo que se parte de antemando [en Hegel] y que en todo momento constituye el punto de mira" (Horkheimer, M., *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1982, p. 124).

[285] Cf. Corti, Enrique, "La inteligencia y lo inteligible", en *Pensamiento y Realidad*, Revista de filosofía, Usal, Buenos Aires, 1985, p. 44.

[286] Para Heidegger solo se puede predicar que el ente es, pero esto no ocurre cuando se trata de decir o predicar algo acerca del ser, pues Heidegger, ya desde *Sein und Zeit* se da cuenta que solo se puede decir `hay el ser´ (*Es gibt sein*). Esta expresión apunta al carácter eminentemente donativo del ser, por el cual el ser se dona, abre un claro (*Lichtung*) irrumpiendo como Acontecimiento. Pues, el acontecimiento es una forma de auto-donación del ser. Esta comprensión del ser como acontecimiento donativo difiere radicalmente del modo en que la tradición metafísica (o como la llama Heidegger, onto-teológica) ha conceptualizado tanto al ser como al tiempo.

manera de pensar la realidad por fuera, o mejor aún, sorteando los límites rígidos establecidos por el paradigma cientificista, cualquiera sea la variante que sea considerada; pues como es sabido, desde la época moderna se han postulado diferentes filosofías para alcanzar un grado de cientificidad comparable al de las ciencias naturales. De este modo, las pregunta "Qué es el ser?, ¿Cuál es su sentido?, se convierten en los dilemas rectores que le permiten a Heidegger, por un lado desarrollar conceptos que sirvan como base para una crítica radical a la metafísica entendida como onto-teología; pero, por otro lado, postular las nociones de *Ereignis* (como contracara de la comprensión del ser del ente como fundamento o presencia) y diferencia ontológica para precisar que el ser es diferente y se sustrae respecto a la presencia del ente, e iniciar una búsqueda para preguntar de un nuevo modo por el ser del hombre, cuestión abordada desde *Sein und Zeit*.

Ahora bien, en este capítulo pudimos determinar que uno de los puntos claves de la controversia entre Hegel y Heidegger reside en la concepción de la noción de historia; porque mientras que para Hegel la historia es el movimiento del espíritu que se reencuentra a sí mismo, pues este es en sí y para sí; y, en este sentido, el saber absoluto consuma la historia; para Heidegger, el ser se dona en lo ente a la vez que él mismo se retrae, desocultando la entidad de los entes. En este sentido la metafísica es la historia del ser; pero la historia del ser no es concepto, sino que acontece; y, en cuanto acontecimiento, no es posible saber de modo sistemático qué sea y en qué devendrá. Así pues, para Hegel, la verdad es concebida como la identidad de ser y tiempo en el espíritu absoluto, mientras que para Heidegger la verdad (*aletheia*) es donación acontecimental del ser y el tiempo.

Pero también, en *Die Negativität*, Heidegger discute en torno a la determinación fundamental que resulta ser la negatividad en el sistema hegeliano. Esto coloca la discusión dentro de la oposición ser/nada del sistema de la lógica. Como es sabido, Hegel considera que estas ideas se identifican porque carecen

de determinaciones. La negatividad, entonces, introduce el devenir, y con ello la *energeia* de la realidad efectiva. Con esto, Heidegger reconduce a mostrar que la determinación que aporta la negatividad es entidad (realidad efectiva), por lo cual Hegel no pensaría al ser mismo sino que la negatividad mostraría la comprensión hegeliana del ser como fundamento de lo ente (realidad efectiva); y en este sentido Heidegger muestra que en Hegel se aprecia la forma metafísica de comprensión y fundamentación del ser del ente.

Por último, otro punto clave en esta controversia relativa a la historia es a la noción de tiempo. Pues para Hegel la noción de tiempo funciona como mediación entre la experiencia que hace la consciencia en su despliegue histórico y la experiencia en cuanto a su concepto, pues el tiempo es el concepto existente. Por esto afirma Hegel en la *Fenomenología del espíritu* que el espíritu cae en el tiempo. El tiempo en Hegel aparece como espíritu alienado y; por ello, la misión del espíritu absoluto es destruir al tiempo. Este sería un aspecto metafísico en la comprensión hegeliana de tiempo. Para Heidegger, por el contrario, ser y tiempo se traspasan mutuamente y se remiten a un origen fundamental que pareciera ser el *Ereignis*. El *Ereignis* menciona la correspondencia fundamental entre el advenir del ser-tiempo que, en el juntarse con el *Dasein* al que el ser se destina, logra el acceso a la verdad. En esta correspondencia radica el núcleo de la unidad (mismidad) originaria del pensamiento heideggeriano: el *Ereignis*. Afirma Heidegger que lo que "intentamos pensar es el Es de este *Es gibt Sein, Es gibt Zeit*, el Es que da ser y tiempo"[287] por ello el "*Ereignis ereignet*".[288] Este "Lo" (Es) que se dona al hombre en la forma de ser y tiempo, no debe confundirse con un ente fundamental que dá algo (*ens summum*) al modo teológico, pues aquí volveríamos a pensar metafísicamente. Este "Lo" en el pensamiento de Heidegger, es la irrupción del ser y el tiempo como lo donado en cuanto abre la posibilidad de lo nuevo, de

[287] GA 14, 23, Traducción española: *Tiempo y Ser*, Madrid, Tecnos, 2006, p. 24.
[288] GA 14, 28, Traducción española, p. 43.

la novedad y ello acontece en la estructura del *Ereignis*. En esta estructura donativa, el “lo”, entonces, es aquello que sostiene la diferencia en cuanto tal en “Lo” mismo (*das Selbe*) que no debe confundirse con lo idéntico, pues para Heidegger, la mismidad mantendría la diferencia que la identidad suprime. Esta coopertenencia en lo propio de ser y tiempo acaece como tal en la estructura del *Ereignis*. Aquí parece haber una respuesta al problema que había planteado Deleuze en el capítulo anterior.

Capítulo 4
Primera parte
Heidegger como lector de Hegel

1. Una confrontación

¿Cómo abordar las notas escritas por Heidegger entre 1938/39 y 1941 sobre Hegel? ¿Por qué Heidegger se ocupó de Hegel *justamente* en los años del inicio de la Segunda Guerra Mundial? ¿Se expresa con ello una voluntad de alejamiento de lo óntico para concentrarse en el Ser (*Seyn*) como Acontecer o para entender cada pensamiento metafísico "desde el horizonte de un pensar según la historia del ser" –como se presenta la obra en la contratapa de la edición castellana-? ¿Por qué se abordan estas cuestiones precisamente desde el marco de la interpretación de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel? ¿No 'repite' Heidegger el movimiento ya antes emprendido por Marx y por Lenin (este último también en el contexto de una Guerra Mundial)?[289]

[289] "Así como Marx (con las debidas diferencias del caso) cuando empezó a bosquejar *El capital* decidió 'volver' a la *Lógica* hegeliana, Lenin, en la Suiza de la Europa bélica, emprende el mismo camino" (https://www.mas.org.ar/?p=5468). "¿Sabe cuál Lenin me gusta? Durante la Primera Guerra Mundial, no solo Lenin, sino toda la izquierda socialdemócrata, quedaron pasmados por el patriotismo. Todos esos socialdemócratas en Europa, al empezar la guerra, votaron créditos de guerra. Lenin quedó devastado. ¿Qué hizo? Se recluyó en Suiza y comenzó a leer a Hegel. Ese es el Lenin que me gusta, esta idea de que 'nuestro viejo mundo ha muerto y no tenemos respuestas sencillas para eso. No basta con atenernos a la vieja línea, tenemos que repensar todo'" (Entrevista a Žižek en:
http://www.perfil.com/noticias/periodismopuro/zizek-trump-como-peron-mezcla-extremos.phtml?rd=1&rd=1

Puesto que hay que comenzar por algún lado, comencemos por donde lo hace Heidegger, quien encara la relación con Hegel al modo de 'una confrontación' [*Eine Auseinandersetzung*],[290] advirtiendo que esa exigencia [de confrontación][291] se deriva del lugar que la filosofía hegeliana ocupa en la historia del Ser (*Seyn*) y se proyecta sobre todo el pensamiento posterior a él.[292] La proyección sobre el pensamiento posterior se manifiesta ya en Nietzsche quien, después de liberarse del rechazo despreciativo

[290] Otras traducciones posibles son: discusión, altercado, disputa, discrepancia, acuerdo, arreglo, explicación, exposición, liquidación, debate. Curiosamente, el término utilizado por Heidegger podría tomarse como ejemplo de lo que Hegel llama 'concepto dialéctico' o 'especulativo' ya que reúne significados contradictorios: discutir/acordar, discrepar/explicar, exponer/liquidar. En esta etapa de la evolución de su pensamiento, por lo menos según se desprende del título que le da a sus notas, Heidegger no tiene resuelta su relación con Hegel. Lo mismo se expresa en el curso del texto, donde habla de "discusiones" (*Erörterungen*), "interpretación" (*Auslegung*), "conversación" (*Aussprache*), "confrontación filosófica" (*philosophische Auseinandersetzung*). Algo análogo ocurre en el primer subtítulo: "Sobre [Über] Hegel", que puede ser entendido como "acerca de Hegel" pero también como "por encima de Hegel" o "más allá de Hegel" (aunque después diga que lo singular de la filosofía de Hegel consiste en que ya no es posible un punto de vista más elevado o que esté por encima de ella.

[291] "¿Cuál es el valor de la confrontación con una filosofía y, singularmente, con la de Hegel? El valor de una filosofía no se deriva de su repercusión o de la moda o de que haya hecho escuela; tampoco se determina por su utilidad, ni por su influencia, ni por los efectos que desencadena. Por lo demás, estos efectos no son siempre perceptibles ya que no pueden ser abarcados y porque nos 'inundan' sin que podamos tomar conciencia de ellos. Hay que agregar que toda auténtica filosofía genera un efecto 'enigmático': "suscita lo contrario de sí misma y fuerza a sublevarse contra ella" (Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 23). Heidegger entiende la confrontación como lo contrario y como sublevación. ¿Cómo podría afirmarse lo contrario en el caso de Hegel? ¿Cómo sublevarse? ¿No es precisamente esto lo que ya hicieron los hegelianos desde Feuerbach y Marx hasta Kierkegaard, y también los anti-hegelianos desde Schopenhauer hasta Nietzsche?

[292] "La prueba de su estatuto privilegiado es su posición *extra-ordinaria* en la serie de los filósofos: cada uno de ellos no solo designa una ruptura clara con el pasado, sino que también arroja una larga sombra sobre los pensadores que le han sucedido; *todos los siguientes pueden ser concebidos dentro de una serie de negaciones u oposiciones a su posición*" (Žižek, S., *Contragolpe absoluto*, Madrid, Akal, 2016, p. 189. Énfasis nuestro).

de Schopenhauer, reconoció que “nosotros alemanes somos hegelianos, aun cuando nunca se hubiera dado un Hegel”[293]. Heidegger toma esta cita de Nietzsche como un reconocimiento de la filosofía hegeliana en la historia[294] del pensar o en la historia del Ser, pero parece no advertir que dicha valoración se hace *a pesar de* Hegel, *sin reconocer a* Hegel, sin dejar atrás ‘la denigración y el desdén’ de Schopenhauer. Más aún, Nietzsche dice que los alemanes son hegelianos *denigrando* a los alemanes por ello. Lejos de ser un reconocimiento del pensamiento de Hegel, es una crítica a los alemanes en lo que tienen de hegelianos, es decir, en tanto se dejaron persuadir y admitieron en su creencia la ‘divinidad de la existencia’, interpretando “la historia a mayor gloria de la razón divina, como testimonio perpetuo de la finalidad moral del orden universal”[295]. O, traducido al léxico de Heidegger: desde un punto de vista óntico u ‘onto-teo-lógico’.

Volviendo al comienzo, a la *confrontación*[296] con la filosofía de Hegel, hay que advertir desde el inicio que *es imposible criticar* a Hegel, si por crítica se entiende señalar errores o inexactitudes desde cualquiera de las filosofías anteriores, como la filosofía cristiana medieval, el cartesianismo, el spinozismo o el kantismo, ya que todos estos puntos de vista *están contenidos*

[293] Cf. Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, libro V, n. 357. WW (ed. octava mayor), t. V, p. 230; citado por Heidegger. Esta cita recuerda otra del mismo libro: “Dios ha muerto: pero tal como es la especie humana, quizá durante milenios todavía habrá cavernas en las que se enseñe su sombra. -Y nosotros- ¡también nosotros todavía tenemos que vencer su sombra!” (§124).

[294] “La historia de la filosofía es, para Hegel, el proceso en sí unitario y, por ende, necesario del progreso del espíritu hacia sí mismo” (Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía, 13* (1), Universidad de Chile, pp. 115-130).

[295] Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, Madrid, Sarpe, 1984, §357.

[296] Como se ha señalado antes, Heidegger se ocupa especialmente con el pensamiento de Hegel en cuatro oportunidades. En las dos primeras *confronta* con Hegel. En las dos últimas oportunidades, en 1957 y 1960, propone un *diálogo* con Hegel. El cambio en la relación con Hegel señala un cambio en la posición del pensamiento del mismo Heidegger.

en la filosofía de Hegel.[297] En igual medida, 'el punto de vista' de este pensamiento hace imposible, partiendo de sus mismos supuestos, *alcanzar una posición más elevada* (porque con él se llega a la culminación[298] del proceso de desarrollo o evolución de la Idea). El dilema es, entonces, que no se puede confrontar desde afuera, porque la evolución del Espíritu ha internalizado todos los momentos de su desarrollo, ni se puede confrontar desde dentro, porque se termina en el mismo punto que Hegel. Por lo tanto, el punto de vista de la confrontación heideggeriana 'tiene que encontrarse *en* la filosofía hegeliana' pero no como un momento interior a su desarrollo sino como 'un fundamento oculto'[299] o 'un punto de vista más original'[300], inaccesible al autodespliegue de la Idea. Heidegger sabe que es necesario salir del marco problemático planteado por Hegel para poder confrontar con él. Como señala Weil:

> "no se ignora, además, que sus [de Hegel] libros han ejercido una influencia a menudo decisiva ya de manera directa, ya porque fijaron el pensamiento de autores que se decidieron por su oposición a las soluciones hegelianas, aunque con-

[297] "'Pues la historia de la filosofía desarrolla sólo la filosofía misma' (Hoffmeister, ibid., pp. 235 sq.). Por eso, son para Hegel idénticas la filosofía, en cuanto el autodesarrollo del espíritu hasta el saber absoluto, y la historia de la filosofía. Ningún filósofo *antes* que Hegel ha ganado una posición fundamental de la filosofía, tal que posibilite y exija que el filosofar se mueva a la vez en su historia y que este movimiento sea la filosofía misma" (Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía, 13*(1), Universidad de Chile, pp. 115-130).

[298] "Con el nombre 'los griegos' pensamos en el comienzo de la filosofía; con el nombre 'Hegel', en su consumación. El mismo Hegel entiende su filosofía bajo esta determinación" (Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía, 13*(1), Universidad de Chile, pp. 115-130). Ya Feuerbach había escrito: "Spinoza es el verdadero fundador de la filosofía especulativa moderna; Schelling, su rehabilitador y Hegel, su culminador" (Feuerbach, L., "Tesis provisionales para la reforma de la filosofía", en *Aportes para la crítica de Hegel*, Buenos Aires, Editorial La Pleyade, 1974, p. 65).

[299] Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 15.

[300] Heidegger, M., *Hegel,* Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 19.

servaron en sus problemas, casi sin conciencia de ello, la forma que Hegel les había dado; podría afirmarse que para combatir las ideas de Hegel se han servido también de sus categorías".[301]

¿Cuál es esa determinación fundamental de la filosofía hegeliana que permitiría acceder a un punto de vista más original? "Nosotros afirmamos –dice Heidegger-: esta determinación fundamental es la '*negatividad*'".[302] En consecuencia, la confrontación habrá de darse alrededor del concepto central de negatividad.

2. ¿Qué es la filosofía?

Definido el concepto central de la confrontación, se requiere ahora un marco general que la posibilite y puesto que se trata de 'confrontar' con *una* filosofía, es preciso definir primeramente[303], *qué es* la filosofía. Por 'filosofía' hay que entender "la reflexión sobre el ente como tal en su totalidad, en síntesis *el preguntar de*

301 Weil, Erich, *Hegel y el Estado*, Córdoba, Argentina, Ediciones Nagelkop, 1970, p. 12.

302 Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 19. 'Negatividad' [*Negativität*] responde al punto de vista kantiano. Sería mejor 'lo negativo' [*des Negativen*], la 'negación' [*Negation*], 'negar' [*Negieren*], si se quiere seguir a Hegel.

303 En rigor, Heidegger advierte que antes de ocuparse con la 'determinación fundamental' de la filosofía de Hegel ('la negatividad'), es necesario plantear tres cuestiones previas: 1) El valor o la importancia de la confrontación o de la discusión en filosofía. Se trata del *valor de la verdad y de la refutación*. (Cf. Deleuze "Una entrevista ¿qué es? ¿para qué sirve?", en Deleuze, Gilles-Parnet, C., *Diálogos*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1980). 2) Como los diferentes conceptos en los diferentes autores responden a diferentes puntos de vista o problemas, es necesario *aclarar los significados* para evitar los equívocos. En este punto, no se atiende al problema de la inconmensurabilidad de los puntos de vista o de los 'paradigmas' (Kuhn). 3) Determinación del *punto de vista* (idealismo absoluto) *o problema* de Hegel y de su principio o comienzo (devenir).

la pregunta por el ser".[304] [305] Pero, ¿qué significa 'ser' para Hegel? Heidegger aclara que lo que Hegel llama 'ser' es lo mismo que él llama 'objetividad', o sea, el conjunto de todos los objetos o de todos los 'seres', la totalidad de lo que es, lo 'óntico'. Esto no quiere decir que Hegel no se ocupe de lo 'ontológico', de *lo que Heidegger llama 'Ser'*, sino que lo denomina de otro modo: lo llama *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*)[306]. ¿Cómo concibe Hegel la 'realidad efectiva'? Heidegger señala tres conceptos diferentes (aunque equivalentes) citando como fuentes tres obras distin-

[304] Heidegger, M., *Hegel,* Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 25.

[305] En la introducción a las *Lecciones sobre historia de la filosofía*, Hegel escribe: "…Será necesario aclarar el *concepto de la filosofía* y determinar, partiendo de él, qué es lo que ha de eliminarse de la infinita materia y de los múltiples aspectos de la cultura espiritual de los pueblos como ajeno a la historia de la filosofía. Desde luego, la religión y los pensamientos contenidos en ella o que giran en torno a ella, principalmente, el que adopta la forma de mitología, se hallan ya por su materia —como por su forma los demás desenvolvimientos de las ciencias, sus pensamientos acerca del Estado, los deberes, las leyes, etc.—, tan cerca de la filosofía, que tal parece como si fuesen una prolongación más o menos vaga de la historia de la ciencia filosófica, como si la historia de la filosofía estuviese obligada a tomar en consideración todos estos pensamientos. ¿Qué tantas cosas no han sido llamadas 'filosofía' y 'filosofar'? Por una parte, habrá que examinar de cerca la estrecha *relación* que existe entre la filosofía y los campos afines a ella, como el de la religión, el del arte y el de las demás ciencias, y también, la historia política. Por otra parte, después de circunscribir debidamente el campo de la filosofía, después de haber determinado claramente lo que es filosofía y lo que cae dentro de sus fronteras, sentaremos al mismo tiempo el *punto de partida* de su historia, que hay que distinguir de los comienzos de las concepciones religiosas y las intuiciones preñadas de pensamiento" (Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre historia de la filosofía*, tomo 1, México, F. C. E., 1955, p. 13). El pensamiento mítico o religioso o artístico o técnico e incluso 'científico' no es estrictamente filosófico. Si Heidegger sostiene que la historia de la filosofía (metafísica) es la historia del olvido del Ser, entonces el pensar auténtico debe ser anterior o posterior a esta historia. De allí que autores como Adorno califiquen la ontología heideggeriana como una regresión arcaica al pensar mítico-poético o al religioso.

[306] "La realidad (*Wirklichkeit*) es la unidad de la esencia y la existencia [...] en la realidad tienen su verdad tanto la esencia sin configuración como la apariencia inconsistente, o sea el subsistir sin determinaciones y la inestable multiplicidad" (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, p. 467).

tas: 'Saber absoluto' en la *Fenomenología*, 'Idea absoluta' en la *Lógica* y 'racionalidad real o realidad racional' en la *Filosofía del Derecho*.[307]

Es necesario considerar que, para Hegel, estas tres *ciencias filosóficas* tienen objetos y perspectivas diferentes. La *Fenomenología* es la 'ciencia de la experiencia de la conciencia', es decir, es una genealogía y una historia del saber, por eso su punto de partida es la experiencia 'inmediata' y su resultado es el 'saber absoluto'. El acento está, podría decirse, del lado del sujeto que es el que conoce, pero el resultado invierte el comienzo porque el acento se pone en lo absoluto, o sea, en el Espíritu como la *realidad efectiva* [*Wirklichkeit*] absoluta. Ese resultado es la unidad de la conciencia y su objeto, la identidad del pensamiento y el ser.[308] *La Ciencia de la lógica* toma este resultado como punto de partida. El objeto de esta ciencia no es el pensamiento abstracto, las representaciones de la conciencia, los meros conceptos o las ideas sin realidad. Por el contrario, su objeto es la razón real o la realidad racional en la totalidad de su despliegue. Por este motivo, la 'idea absoluta' no tiene que ser confundida (como a veces parece hacer Heidegger) con lo que Kant llama 'ideas de la razón' (a las cuales pueden asignarse las características que Heidegger 'interpreta'[309] en la *Lógica* de Hegel). Finalmente, en la *Filosofía del derecho*, Heidegger *no hace referencia al resultado* (como en los otros dos casos) que en esta ciencia filosófica es

[307] Ser (Heidegger) = Realidad efectiva (Hegel) = Saber absoluto = Idea absoluta = racionalidad real o realidad racional.

[308] Heidegger, siguiendo a Feuerbach, sostiene que se trata de una reducción del ser al pensamiento, aunque Hegel rechazó de antemano esta interpretación.

[309] Se ha dicho que hay dos momentos sucesivos en la relación de Heidegger con Hegel: primero, la confrontación, después, el diálogo. Ambos momentos requieren de la interpretación, de la traducción. Por eso Heidegger necesita traducir los conceptos hegelianos a su propia lengua. Por supuesto, la interpretación como traducción implican un forzamiento, una adaptación a la otra lengua. Heidegger hizo explícitas las condiciones del procedimiento hermenéutico al comienzo de *Ser y tiempo*, y Hegel mismo recurre al procedimiento interpretativo en sus lecciones y en sus obras. Esto es perfectamente lícito dentro de ciertos límites.

la Idea del Estado ["este Dios real"[310]] sino a una 'proposición' del Prólogo (a la que se hará referencia más adelante).

Heidegger llega al siguiente resultado: para Hegel, 'realidad efectiva' significa "entidad [*Seiendheit*] como representatividad de la razón absoluta. Razón como saber absoluto —el re-presentar que se re-presenta incondicionadamente y su representatividad".[311] ¿Cómo se ha podido derivar este resultado de los conceptos de 'realidad efectiva' antes explicitados? ¿No es el concepto de la realidad efectiva una superación del representar, de la representatividad y de la subjetividad, en sentido kantiano? ¿Es lícita la interpretación que Heidegger hace aquí?

Para responder a estas preguntas, es necesario introducir el concepto de 'interpretosis'. G. Deleuze dice en sus *Diálogos*: "Significancia e interpretosis son las dos enfermedades de la tierra, la pareja del déspota y del cura".[312] La 'interpretosis' es, entonces, una enfermedad, un debilitamiento de la vida, entendida como potencia y fuerza. Esta enfermedad fue contagiada por los 'curas', es decir, por los (que Nietzsche llama) 'sacerdotes', que incluye a los moralistas, los periodistas, los representantes de todo tipo, y también a los psicoanalistas. Se trata de todos los creadores de trasmundos y los inventores de las morales. La característica de esta enfermedad inoculada por los 'curas' es que *distorsiona el sentido*, reactivando las fuerzas *para volverlas contra sí mismas*. El psicoanálisis de niños es un excelente ejemplo de esta distorsión reactiva, tal como se evidencia en "La interpretación de los enunciados", donde los autores dicen: "En el psicoanálisis de niños se ve todavía mejor que en cualquier otro psicoanálisis cómo los enunciados son aplastados, asfixiados. Es imposible producir un enunciado sin que se le abata sobre una rejilla de interpretación concluida y

[310] Hegel, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, traducción de Juan Luis Vermal, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1975b, § 258. Agregado.

[311] Heidegger, M., *Hegel,* Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 27.

[312] Deleuze, G.-Parnet, C., *Diálogos*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1980, p. 56.

previamente codificada".[313] La diferencia entre interpretación e interpretosis no consiste en que la segunda distorsiona y la primera no, pues toda interpretación es fuerza. La diferencia, que lleva a Deleuze a hablar de 'enfermedad' consiste en que la interpretosis tiene como efecto una 'reactivación' de las fuerzas, un debilitamiento, una depotenciación. El significado que Heidegger atribuye al concepto hegeliano de 'realidad efectiva' es un 'síntoma' de 'interpretosis', que no se presenta aislado ni por única vez.[314]

La interpretación está forzada y distorsionada en dos lugares decisivos. Por un lado, la 'realidad efectiva' es reducida a 'representatividad', es decir, a la condición de posibilidad de la representación. Esto, tal vez pueda decirse de lo fenoménico en Kant, pero no de la 'realidad efectiva' en Hegel, porque supone una reducción de esta realidad efectiva[315] y 'objetiva' a

[313] Cf. Guattari, F., *Política y psicoanálisis*, México, Terra, 1980, p. 41.

[314] En el contexto de esta investigación utilizaremos el neologismo 'interpretosis' creado por José Vázquez (el traductor al castellano de *Diálogos*) para señalar las distorsiones introducidas por la lectura heideggeriana de los textos de Hegel no para confrontar o dialogar con él sino para 'reactivarlo', para volverlo contra sí mismo. ¿Cómo se reactiva una fuerza? ¿Cómo se vuelve una fuerza contra sí misma? Introduciendo la falta, la carencia. ¿Qué es lo que falta en la filosofía de Hegel? Lo no-pensado, lo olvidado, lo no-mediado.

[315] Precisamente, realidad efectiva (*Wirklichkeit*), la realidad-efectivamente-real, se opone en Hegel a la realidad (*realität*) meramente pensada o representada y no 'realizada' o 'efectivizada'. Por eso aclara E. Weil: "Hegel se ha tomado el trabajo de explicar lo que quiso decir. Ha subrayado que no había más que abrir su *Lógica* para advertir que en su terminología 'realidad' [Nota del traductor: "El término alemán que traducimos por *realidad* es *wirklickeit*, de *wirken* = 'actuar creando', 'producir un efecto en la realidad', mientras que el término francés -y también el castellano- remite, por la palabra *res* (cosa) al objeto en tanto que encontrado, pasivo, objeto teorético. Según el valor etimológico de las palabras sería más bien necesario traducir por *realidad* lo que Hegel llama *Dasein* y que vertimos por *existencia* (en una acepción evidentemente muy distinta que las de *Dasein* y *Existenz* en Heidegger y los existencialistas). Es imposible traducir los términos *Wirklichkeit* y *Dasein* de tal modo que mantengan sus valores etimológicos, y al mismo tiempo, las posibilidades de empleo que son las propias en alemán. Es necesario insistir siempre sobre las *correlaciones* tan distintas en ambos idiomas"] y 'existencia' no se confunden de ningún modo, que la existencia no es realidad sino en

las condiciones 'subjetivas' del representar o imaginar. La representatividad introduce la falta. A la realidad efectiva como representatividad del pensar subjetivo le falta la dimensión de lo objetivo: la cosa del pensar, es decir, el Ser. La realidad efectiva se queda sin efectivizarse, le falta realidad. Por otro lado, se dice que el sujeto de esa representatividad es la razón absoluta, agregando que la Razón es entendida como 'saber absoluto'. El mismo Heidegger había aclarado un poco antes en ese mismo texto, que el concepto de 'saber absoluto' pertenece a la *Fenomenología del Espíritu*, pero en esa obra Hegel no identifica de ninguna manera a la razón con el saber absoluto, ya que la razón es un *momento anterior* al saber absoluto e incluso es anterior[316] al desarrollo del concepto de 'Espíritu'. En ningún lugar de la *Fenomenología* se utiliza el concepto de 'razón absoluta'. Sobre este doble forzamiento distorsionante se permite concluir que esa 'representatividad' de la razón absoluta es "el re-presentar [o el pensar[317]] que se re-presenta incondicionadamente [es decir, absoluto] y su representatividad" [la perceptibilidad de la razón[318]]. En otras palabras, la 'realidad efectiva' para Hegel no sería más que un representar reflejado en sí, un representar que se representa a sí mismo en su facultad de representar, en su capacidad representativa.[319] De esta manera la 'realidad efectiva' se vacía completamente de 'efectividad', de realidad, y queda

---

parte, y que la otra parte está formada por la 'apariencia' (*Erscheinung*)" (Weil, E., *Hegel y el Estado*, Córdoba, Ediciones Nagelkop, 1970, p. 32, nota 3).

[316] 'Anterior' no hace referencia al suceder temporal, sino al menor desarrollo, a la menor concreción y por tanto, a la mayor abstracción y unilateralidad.

[317] Cf. Heidegger, M., *Hegel,* Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 29.

[318] Cf. Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 29.

[319] Curiosamente, Adorno dirige una crítica análoga a la filosofía de Heidegger: "El ser mismo es, en efecto, una pura esencia, esto significa precisamente: ninguna otra cosa que un puro *significado*, sin relación, de hecho, al ente. (…) La doctrina del ser es reconstituida en una doctrina del pensar, es decir, del puro significar y el ser es enajenado de todo aquello que fuese otra cosa que el puro pensamiento. (…) Pero que este concepto no tenga que ser a su vez concepto, sino que deba ser inmediato, deba mostrarse, deba aparecer, eso le otorga al sentido semántico dignidad ontológica" (Adorno, T., *Ontolo-*

reducida[320] a una capacidad del sujeto en sentido kantiano, es decir, del sujeto separado, 'abstracto', dado. Ni siquiera se trata del *Espíritu* como sujeto, es decir, de un sujeto *en relación* con otros sujetos, de un sujeto histórico, de un sujeto que deviene, que evoluciona, que se desarrolla, puesto que solo se hace referencia a una capacidad abstracta o una facultad distintiva del sujeto (representatividad). Con este movimiento, la realidad-efectiva, la realidad-verdaderamente-real, que incluye e integra tanto a lo objetivo como lo subjetivo, queda privada de lo objetivo, de su existencia.

Volviendo al texto: a continuación, Heidegger se esfuerza por 'interpretar' la conocida expresión del prólogo de la *Filosofía del Derecho* sobre la base de este triple forzamiento distorsionante. La 'proposición'[321] reza: "Lo que es racional, es real *y* lo que es real, es racional".[322] Es obvio que la *verdad* de esta 'proposición' no puede establecerse por su *correspondencia* o *adecuación* con lo dado en la experiencia o con "algo presente ante la mano encontrado", puesto que se trata del "principio de la determinación esencial del ser"[323]. Consecuentemente, tampoco puede ser refutada mediante la constatación de que mucho de lo racional no sea real (no exista) o no haya ocurrido o que muchas cosas existentes y observables sean irracionales. No es refutable, es decir, no es *falsable* (en el sentido que le da K. Popper) porque no se refiere a los hechos ni a los entes empíricos. En el léxico popperiano se trata de una proposición 'metafísica'. En el léxico

gía y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 404).

[320] *Wirklichkeit* [realidad efectiva] se reduce a *Realität* [mera realidad, realidad representada].

[321] En rigor, no se trata de una *proposición* sino de una *conjunción de dos proposiciones inversas*. Más abajo se hará referencia al uso que Hegel da a este tipo de enlaces y los límites de su utilización en filosofía.

[322] *Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.* Hegel, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1975, p. 23. Énfasis y subrayado nuestros.

[323] Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 29.

de Heidegger se trata de una proposición 'esencial'. Se refiere a la esencia, a la entidad del ente o, mejor, al ser del ente.

3. El papel de la interpretación y de la 'interpretosis'

Según Heidegger, la 'proposición' "dice el fundamento esencial de la *entidad*[324] del ente [*der Seiendheit des Seienden*]"[325]. La pregunta por el Ser, entonces, se respondería determinando el fundamento de la representatividad de lo que es (realidad efectiva). Es manifiesto que la 'interpretosis' genera una doble distorsión al proceder de esta manera ya que, por un lado, el *fundamento* es buscado en la representatividad, es decir, en *lo subjetivo del representar*, reduciendo la dimensión objetiva a mera subjetividad unilateral y, por otro lado, el conjunto de la respuesta se despliega dentro del horizonte 'óntico', de lo ente, 'olvidando' o 'encubriendo' el plano ontológico. El procedimiento de los sacerdotes consiste en introducir la falta o la carencia en el otro, haciendo que la fuerza se dirija contra sí misma. *La reducción de lo ontológico a lo óntico y de lo óntico a la subjetivo es el doble efecto de la 'interpretosis', no de lo dicho por Hegel*. Por el contrario, Hegel dice:

> La configuración del concepto *inmediato* constituye la posición según la cual el concepto es un pensar subjetivo, una reflexión *extrínseca a la cosa.* Por consiguiente, este grado constituye la *subjetividad* o sea el *concepto formal.* La exterioridad del mismo aparece en el *ser firme de sus determinaciones,* así que cada una se presenta por sí como algo aislado, cualitativo, que se halla en relación *solamente extrínseca con su otro*. Pero la *identidad* del concepto que es precisamente la

[324] Antes había dicho que lo que él llama 'ser', Hegel lo llama 'realidad efectiva'. Sin embargo, ahora dice 'entidad del ente' y no 'ser del ente'. Tal vez sería mejor traducir 'el Ser de los seres', en lugar de 'entidad del ente'.

[325] Heidegger, M., *Hegel,* Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 29.

> esencia *interna* o *subjetiva* de aquellas determinaciones, las pone en movimiento dialéctico, por cuyo medio se elimina su aislamiento y con eso la separación del concepto con respecto a la cosa, y como verdad de ellos surge la *totalidad,* que es *el concepto objetivo*.[326]

Forzamiento, distorsión, introducción de la falta y debilitamiento son los 'síntomas' de la enfermedad. Los síntomas son señales o indicadores de ésta y no deben ser confundidos con ella. La enfermedad que enfrentamos aquí ya fue *pro-gnosticada* por Deleuze y *dia-gnosticada* en el análisis del texto. Se trata de un caso de 'interpretosis'. Según Deleuze, como se ha dicho, es una enfermedad producida por un veneno creado por los 'curas'. ¿A qué 'curas' se refiere? Llama 'curas' a los que Nietzsche llamaba 'sacerdotes'[327], es decir, a los creadores de la moral. Precisamente, para Nietzsche, la moral es el veneno. Como se sabe, utilizados en pequeñas dosis, los venenos cumplen una función 'curativa', 'curan'. Pero lo hacen a costa de una mayor debilidad, de una nueva dependencia, de la aceptación de un límite. Los síntomas señalan hacia la enfermedad y ésta es la respuesta al 'trauma', al 'daño', a lo que Lacan llama lo 'Real'.

En una investigación anterior[328] ya hemos tenido oportunidad de señalar lo que denominamos el 'retroceso heideggeriano' ante el problema de la imaginación trascendental, consistente en la "supresión de lo que esta cuestión *quebranta* en toda ontología

[326] Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, p. 528.

[327] Con este nombre se hace referencia a los 'nobles más débiles', aquellos que por no poder enfrentar el combate abierto, comienzan a desarrollar el pensamiento, el conocimiento, la interioridad. Se les ha dado distintos nombres a lo largo de la historia: sacerdotes, magos, adivinos, curadores, médicos, brujos, sabios, filósofos, científicos, intelectuales…

[328] Cf. Etchegaray, R., et alia, *Acontecimiento, diferencia ontológica y diferencia política.* Un nuevo modo de actuar, San Justo, Universidad Nacional de La Matanza, 2019.

(y en todo 'pensamiento del ser')".[329] Desde esta posición, quisiéramos plantear dos hipótesis complementarias. En primer lugar, la hipótesis que ya fuera enunciada en la investigación citada, pero que no fue desarrollada: la *Khere* misma es un retroceso, pues oculta u 'olvida' el abismo del Ser, recubriéndolo con la concepción del Ser como Destino, como *historia destinal*.[330] La segunda hipótesis se deriva, en cierta forma, de la primera: el *retroceso* heideggeriano lo inhabilita para comprender el núcleo no 'metafísico' (en el sentido heideggeriano) del pensamiento de Hegel, que es precisamente lo *negativo* o *dialéctico*.

Retomando el hilo del análisis del texto de Heidegger, después de advertir que la 'proposición' esencial que afirma que "lo que es racional, es real, y lo que es real, es racional" no es constatable ni refutable, el autor concluye: "Por consiguiente para Hegel 'el

[329] Castoriadis, C., "El descubrimiento de la imaginación", en *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 2005, p. 151.

[330] "Con toda intención evita Heidegger en sus últimos trabajos las expresiones 'Historia' [*Geschichte*] e 'historicidad' [*Geschichtlichkeit*], que desde Hegel habían dominado la reflexión sobre el fin de la metafísica y que nosotros asociamos con la problemática del relativismo histórico. En su lugar, habla de 'destino' [*Geschik*] y 'nuestro ser predestinado' [*Geschicklichkeit*] como si quisiera subrayar el hecho de que aquí no se trata de una cuestión de posibilidades de autoaprehensión de la existencia humana, de una cuestión de conciencia histórica y autoconciencia sino de aquello que le es destinado al hombre y por lo cual éste está a tal extremo determinado, que toda autodeterminación y toda autoconciencia le quedan subordinadas. En la apertura al futuro, que sustenta todo proyectar humano, parece operar una especie de autojustificación histórica: la radical agudización del olvido del ser, tal y como es consumada en la era de la tecnología, justifica ante el pensar la expectativa escatológica de una inversión que, por detrás de todo cuanto es producido y reproducido, permita que se vea aquello que es" (Gadamer, H., "Hegel y Heidegger", en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 1981, pp. 137-138). Heidegger parece recuperar el tema del pecado original, que apunta a la producción de "una *hendidura* a través del pensamiento, es decir, que la reflexión sería el reflejo intelectual del pecado original" (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 378). El castigo se halla en el mismo conocimiento que es condenado a 'olvidar el ser', es decir, que es condenado a la no verdad de lo meramente óntico.

ser' es *sólo una* determinación *parcial*[331] de lo que la filosofía, y también la filosofía hegeliana, piensa e interroga: del ser, en el sentido de la pregunta por el ser como meditación sobre el ente como tal en su totalidad".[332] El conector 'por consiguiente' indicaría que lo que se dice a continuación se deriva de lo que se ha dicho antes, pero no hay nada en lo anterior de lo cual se pueda inferir tal parcialidad. Por el contrario, la tesis hegeliana unifica y totaliza la realidad efectiva (*Wirklich*) y la razón. Y el mismo Heidegger dijo (en la página 27): "lo que nosotros denominamos 'ser' en este sentido esencial y a la vez inicialmente histórico, significa para Hegel *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*)".

Si Heidegger no se estuviera refiriendo al término con el que Hegel nombra al Ser (realidad efectiva, *Wirklichkeit*) sino al concepto 'ser' de Hegel, entonces tendría que basarse, por ejemplo, en el primer capítulo de la *Ciencia de la Lógica* y no en el Prólogo a la *Filosofía del Derecho*. Pero esto no lo ha hecho y lo que pretende derivar queda sin justificación. Aquí se mezclan y confunden los significados que había definido y diferenciado un poco antes. Lo que es una *determinación parcial* es el ser como 'objetividad' (que se complementa con *la otra parte* que es la subjetividad). Además, es inadecuado caracterizarlo como 'parcial', pues no es estrictamente una parte sino *un momento*, y un momento todavía abstracto. El ser como realidad efectiva

[331] 'De paso', después de 'interpretar' la parcialidad de la concepción hegeliana del Ser, Heidegger encuentra la misma reducción en el pensamiento de Nietzsche y atribuye a ambas *el mismo fundamento histórico* en tanto ambas filosofías están inscriptas en la historia de la metafísica desde el comienzo. La metafísica ha confundido el ser con lo que es y al preguntar por el ser, responde con lo que es. Por lo tanto, la metafísica *es parcial*, porque no responde 'todo' lo que se pregunta. *Le falta* el Ser, se olvidó del Ser. Hegel y Nietzsche pertenecen a la historia de la metafísica, por lo tanto, no queda otra alternativa que mostrar que son parciales en su concepción del ser. Al referir toda la historia *a su comienzo* no hace otra cosa que valerse del 'método' genealógico nietzscheano *contra Nietzsche* (y contra Hegel).

[332] Heidegger, M., *Hegel,* Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 29.

de la Idea absoluta ya no es parcial sino la totalidad absoluta.[333] No la totalidad *de lo que es*, sino el *ser* como aquello por lo que se interroga en la ontología o en la filosofía originaria.

¿Cómo hay que interpretar, entonces, la conjunción de proposiciones inversas del Prólogo de la *Filosofía del Derecho*, cuando dice: "Lo que es racional, es real y lo que es real, es racional"?[334] Cuando Hegel habla de 'razón' no hay que entenderla solamente como una capacidad o facultad humana, ni mucho menos como raciocinio o representación, sino como *el sentido de la realidad*, como el orden mismo de la realidad, como el Ser de todo lo que es. Por otro lado, no hay que entender ese orden real y esa facultad humana como algo puramente dado o como objeto de contemplación, sino como algo producido y como resultado de la acción. Hegel lee la razón teórica o el orden natural desde la razón práctica, desde la acción, desde el proceso de su producción, pero no desde la acción de un sujeto racional a la manera del cartesianismo o del kantismo. La acción *pone* su ley o su orden en el mundo o en la realidad, al *construir* ese mundo. La acción es libre. La acción es racional. Consecuentemente, razón y libertad no se oponen ni se excluyen. Žižek dice que esta identidad es "el más extraño de los principios especulativos de Hegel según el cual autoconciencia, libertad y razón son una

[333] Lo que absolutiza a la totalidad no es su finalidad lograda o acabada sino, paradójicamente, la negatividad que abre el todo al ser. La 'interpretación' de Heidegger sigue un camino análogo a los críticos de Hegel que cuestionan su 'totalitarismo' (Popper y otros), su teleologismo (Horkheimer y otros), su 'panlogismo' (Laclau y otros), su 'idealismo' (Feuerbach y otros) o su racionalismo (Kierkegaard y otros).

[334] De Zan observa que estas proposiciones manifiestan *confianza* en el orden de la realidad: Este tratamiento de la materia del espíritu objetivo, y el concepto mismo de la crítica interna, solamente se pueden comprender a partir de una actitud frente a la realidad que presupone la confianza hermenéutica de que *hay un sentido* por descubrir en las cosas del mundo de la cultura y de la historia, la cual se expresa en la famosa fórmula según la cual "todo lo real es racional". (Zan, J., *Para leer la filosofía del derecho de Hegel*, Tópicos, Número 18, Santa Fe, jul./dic. 2009, p. 5).

sola cosa".[335] Entender a la razón en este texto como una facultad del 'sujeto' racional (moderno), cuyo 'objeto' es la "idea como *perceptum* de la *perceptio* como *cogitatio* —como 'conciencia' [y la] *Con-ciencia* (como *ego cogito* de la relación sujeto-objeto) y pensar en el sentido de la *ratio* y del νους del *animal rationale*"[336] es un forzamiento y una distorsión derivadas de la 'interpretosis', en la cual el Ser es reducido a representación, que se reduce al sujeto representante, es decir, a la conciencia. Desde el punto de vista de Hegel: Ser es acaecer y acontecimiento del acaecer; acaecer absoluto. Escribe en la *Lógica*:

> La *lógica es la ciencia pura,* es decir, el saber puro en la amplitud total de su desarrollo. Pero esta idea se ha determinado en tal resultado como aquella que es la certeza *convertida en verdad*, la certeza que por un lado *ya no está frente al objeto*, sino que lo ha convertido en interior y lo conoce como a sí misma; y que por otro lado *ha renunciado al conocimiento de sí misma como de algo situado frente a la objetividad* y que es su negación; *se ha desprendido de esta subjetividad* y constituye una unidad con éste su desprendimiento.[337]

En este texto *se niega explícitamente* que las categorías desarrolladas se deriven del problema *moderno* de la relación sujeto/objeto. Precisamente, la *Fenomenología del espíritu* ha permitido superar esa problemática y dar base a un desarrollo desde el Espíritu como la unidad del sujeto y del objeto. La oposición sujeto/objeto se expresa en el lenguaje en la distinción entre el sujeto y el predicado. De allí que Hegel advierta que *los juicios no permiten expresar la verdadera unidad de lo especulativo*, la cual solo tiene expresión en la conjunción de los juicios inversos:

335 Žižek, S., "¿Qué sujeto es el sujeto de la lógica?", en: Espinoza Lolas, R., *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado ¿Cómo se es revolucionario hoy?*, Madrid, Ediciones Akal, 2016.

336 Heidegger, M., *Hegel,* Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 31.

337 Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Editorial Solar/Hachette, tercera edición, 1974, p. 19.

> El aspecto de paradoja y extravagancia, bajo el que aparece gran parte de la moderna filosofía [del idealismo alemán] *para quienes no están familiarizados con el pensamiento especulativo*, depende a menudo de la forma del simple juicio, cuando se la utiliza para expresar los resultados especulativos. Para expresar la verdad especulativa este defecto puede suplirse, ante todo, con sólo agregar la proposición opuesta, esto es: *el ser y la nada no son uno solo y lo mismo,* proposición que igualmente ha sido expresada arriba. Sin embargo, de este modo se produce el defecto ulterior, que estas proposiciones no están en conexión mutua, y así presentan su contenido sólo en la antinomia, mientras que, sin embargo, su contenido se refiere a un solo y el mismo [objeto] y las determinaciones, expresadas en las dos proposiciones, tienen que ser unidas absolutamente, por una unión que, por lo tanto, sólo puede ser expresada como una *inquietud* de *incompatibles,* eso es el *movimiento* [antinómico]. *La injusticia más común contra el pensamiento especulativo, consiste en volverlo unilateral*, esto es, en poner de relieve sólo una de las proposiciones en que puede resolverse.[338]

Todo juicio relaciona dos conceptos: el concepto del sujeto y el concepto del predicado. Pero el juicio es *limitado* porque los conceptos están tomados *parcialmente*. Si se dice, por ejemplo, 'la pared es blanca'; lo blanco es una característica propia de la pared, pero no se dice nada de las otras características que tiene la pared. La misma unilateralidad se manifiesta en el predicado porque lo blanco está en este juicio referido a la pared, pero no se dice que hay otras cosas distintas de la pared que también son blancas.[339] El juicio *se aproxima* al pensamiento especulativo,

[338] Cf. *Ciencia de la lógica*, Libro primero: Doctrina del ser, Primera sección, Primer capítulo, C, 1, nota 2.

[339] "*En tercer lugar,* el juicio contiene, sin duda, la unidad del concepto perdido en sus momentos independientes; pero esta unidad no está *puesta.* Ella se convierte en tal por medio del movimiento dialéctico del juicio, que con esto se ha convertido en *silogismo,* es decir, en concepto totalmente puesto,

cuando se unen los juicios inversos por la *conjunción*,[340] como en este caso: "todo lo racional es real y todo lo real es racional". No solo se dice que hay un orden o lógica en la realidad sino también que *eso* es la realidad.

4. El Ser y el 'punto de vista' del idealismo

Volviendo al texto: Heidegger advierte a continuación[341] que *para la confrontación* es decisivo tener en cuenta si se habla del concepto de ser en Hegel o del concepto *esencial* de ser (esto es: el propio punto de vista de Heidegger). La advertencia sería razonable si se tuviera en consideración el concepto *de* Hegel y no meramente la interpretación parcial, forzada y distorsionada que le atribuye Heidegger. Pero la 'interpretación' sigue el camino contrario, deriva la comprensión de la filosofía de Hegel de esta interpretación 'restringida' del concepto de ser en Hegel. En lugar de concebir al Ser como Idea absoluta (que es el resultado de *La ciencia de la lógica*) lo entiende como ser inmediato, abstracto, indeterminado, en el que no se haya ninguna diferencia con la nada.[342]

La filosofía nunca ha dejado de preguntarse por sus supuestos, por la condición de posibilidad del pensamiento y del conocimiento[343], "aquello, estando en lo cual, lo a pensar como tal

---

ya que en el silogismo están puestos tanto los momentos del concepto como extremos *independientes,* como también la *unidad que los media*" (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, II, p. 529).

[340] Es curioso que Max Horkheimer no haya puesto atención a esta conjunción en su trabajo sobre *Hegel y el problema de la metafísica*, lo que lo condujo a un análisis crítico que separa y contrapone las dos proposiciones. Cf. Horkheimer, M., *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1982, pp. 121 ss.

[341] Heidegger, M., *Hegel,* Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 29 fin.

[342] Cf. Heidegger, M., *Hegel,* Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 31.

[343] Esto es lo que, desde Kant en adelante, se ha llamado 'crítica'. Heidegger lo llama 'punto de vista'.

se hace accesible a la filosofía"[344]. Heidegger hace lo propio con la filosofía de Hegel. "El punto de vista de Hegel –dice- es el del *idealismo absoluto*"[345], el cual es una de las últimas expresiones del 'punto de vista' de la metafísica. Ésta no ha hecho otra cosa que desarrollar la relación sujeto/objeto. En la antigüedad se puso el acento en el objeto (naturaleza, substancia, esencia, creatura, etc.), mientras que en la modernidad la prioridad se ha deslizado hacia el sujeto (sujeto pensante, sujeto racional, acción, trabajo, técnica, etc.). Como consecuencia, la entera filosofía de Hegel no puede escapar al 'punto de vista' del sujeto, que para Heidegger, es el de la conciencia.

La mayor parte de los estudios de Heidegger sobre la filosofía de Hegel, como el que nos ocupa, toman como fuente la *Fenomenología* y el primer capítulo de la *Ciencia de la lógica*. Paradójicamente, en estas obras se encuentra una temprana refutación *de este 'punto de vista'*. Así, dice en la *Ciencia de la lógica*: "este método no es nada distinto de su objeto y contenido, pues es el contenido en sí, *la dialéctica que el contenido encierra en sí mismo,* que lo impulsa hacia adelante." La dialéctica no es un método de conocimiento, no es un método científico (tal como se entiende a partir de Descartes y Bacon). La dialéctica es el camino que sigue (μέθοδος) la misma realidad efectiva (Ser) en su despliegue inmanente. "Claro está, que ninguna exposición podría considerarse científica, si no siguiera el curso de este método, y si no se adaptara a su ritmo sencillo, pues éste es el curso de la cosa misma".[346] El método no es el orden del pensamiento que el sujeto proyecta sobre los objetos que le son dados a los sentidos, sino que es el curso de las cosas mismas, el orden objetivo de la realidad, que la ciencia debe limitarse a seguir o reproducir.

[344] Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 31.

[345] Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 31.

[346] Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Editorial Solar/Hachette, tercera edición, 1974, p. 50. Nuestro subrayado.

Cuando se dice que "el punto de vista de Hegel es el del idealismo absoluto"[347] ¿Qué se quiere decir? ¿Qué significa 'idealismo'? Según dice Heidegger: "'Idealismo' auténtica y propiamente sólo en sentido moderno[348]: idea como *perceptum* de la *perceptio* como *cogitatio* —como 'conciencia'"[349]. En consecuencia, el punto de vista de Hegel sería el *de la conciencia*, para la cual "Ser es re-presentar y re-presentatividad del re-presentar; subjetividad incondicionada".[350] Hegel, en su momento, tomó distancia de esta interpretación a la que llama 'idealismo *subjetivo*'. Éste cree "comprender lo objetivo por el mero hecho de referirlo a la conciencia y de decir de ello: es lo que *yo* percibo"[351] y supone que "lo pensado es siempre simplemente subjetivo, es decir, *no es el ente mismo, ya que el pensamiento convierte el ente en algo pensado*"[352].

[347] Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 31.

[348] ¿Por qué el significado auténtico del idealismo es solo moderno? ¿Por qué no podría hablarse del idealismo de Platón o de Plotino o de san Agustín? La respuesta a estas preguntas es: porque solo así se corresponde con la interpretación de Heidegger.

[349] Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 31. Dice Hegel en la *Lógica*: "La idea, a causa de la libertad que el concepto ha conseguido en ella, tiene en sí también la *oposición más áspera;* su reposo consiste en la seguridad y certeza con que la engendra eternamente y la supera eternamente fundiéndose en ella consigo misma". Se refiere a la certeza de la oposición más áspera en la Idea absoluta, no a la certeza subjetiva del *cogito* o del idealismo subjetivo (yo = yo). "En resumen –escribe Žižek-, el Absoluto divino se ve él mismo atrapado en un proceso que no puede controlar; el calvario del último párrafo de la *Fenomenología* no es el calvario de seres finitos que pagan un alto precio por el progreso del Absoluto, sino *el Calvario del Absoluto mismo*" (Žižek, S., *Contragolpe absoluto*, Madrid, Akal, 2016, p. 248). Žižek niega en este texto, justificadamente, que pueda interpretarse la Idea absoluta hegeliana (realidad efectiva = Ser –en sentido heideggeriano-) "como *perceptum* de la *perceptio* como *cogitatio* —como 'conciencia'".

[350] Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 31.

[351] Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre historia de la filosofía*, México, F.C.E., 1977, volumen 1, p. 287.

[352] Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre historia de la filosofía*, México, F.C.E., 1977, volumen II, p. 38.

¿Qué significa idealismo 'absoluto'? –pregunta entonces Heidegger. "Concepto del ab-soluto, incondicionalidad del *ego-cogito certum*".[353] Desde el lado 'objetivo' de la relación sujeto/objeto: "la certeza del yo y del *ens verum* y *certum* —entidad como representatividad".[354] Se está aquí ante otro ejemplo de la 'interpretosis', pues nada de esto es dicho por Hegel. En las *Lecciones sobre historia de la filosofía*, Hegel llama a esta posición 'metafísica del entendimiento' (cuyos exponentes principales son Descartes, Locke, Leibniz). La llama 'metafísica' porque se trata de un pensamiento pre-crítico, pre-kantiano. La llama 'del entendimiento' porque comparte la limitación kantiana que pretende reducir la razón al sujeto y a las capacidades del sujeto, excluyendo la contradicción. Hegel mismo ha advertido contra esta interpretación del significado del idealismo:

> Por 'lo ideal' [en el lenguaje común *no filosófico*] se entiende especialmente la forma *de la representación;* y lo que se halla *en* mi representación en general o *en el* concepto, *en* la idea, *en* la imaginación, etc., se lo llama *ideal,* de modo que ideal en general vale también para las imaginaciones —esto es, para las *representaciones* que no sólo son distintas de lo real, sino que esencialmente *no* deben ser reales. En efecto, el espíritu es, en general, el propio *idealista;* en él, ya en cuanto es quien siente, se representa, y más aun en cuanto es quien piensa y concibe, el *contenido* no está como la llamada *existencia real* [*reales Daseyn*]; en la simplicidad del yo, tal ser exterior se halla sólo *eliminado* [*aufgehoben*], existe *para mí,* está *idealmente* en mí. Este *idealismo subjetivo*, ya sea como el idealismo inconsciente de la conciencia en general, ya sea conscientemente expresado y establecido como principio, se dirige sólo hacia la *forma* de la representación, según la cual tal contenido es mío. Esta forma se halla afirmada en

353 Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 33.

354 Heidegger, M., *Hegel,* Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 59.

> el idealismo sistemático de la subjetividad[355] como la única verdadera, la forma exclusiva frente a la forma de la objetividad o realidad, esto es, la de la *existencia exterior* de aquel contenido. Tal idealismo es formal, pues no tiene en cuenta el *contenido* del representarse o del pensar, que en él puede permanecer totalmente en su finitud, en el representarse o en el pensar. Con tal idealismo no se pierde nada, tanto porque se halla conservada la realidad de tal contenido finito, esto es, la existencia repleta de finitud, *como* porque, si se abstrae de ella, no debe darse ninguna importancia a ese contenido *en sí*. Y con él no se ha ganado nada, precisamente porque no se ha perdido nada, porque el yo, la representación, el espíritu permanece llenado con el mismo contenido de la finitud. La oposición de las formas de subjetividad y objetividad es por cierto una de las finitudes; pero el contenido, tal como se halla acogido en la sensación, la intuición o también en el elemento más abstracto de la representación y del pensamiento, contiene las finitudes en su plenitud, las cuales, con la exclusión de aquella sola y única manera de la finitud que es la forma de lo subjetivo y lo objetivo, no han sido todavía de ningún modo expulsadas ni mucho menos han caído por sí mismas.[356]

Según se desprende del texto anterior, la interpretación heideggeriana *es no filosófica*, no porque haya superado el 'punto de vista' de la 'metafísica', sino porque se mantiene en una posición pre-filosófica o dentro de la perspectiva de la filosofía idealista subjetiva [kantiana].

¿Qué hay que entender, entonces, por idealismo? Repitamos a Hegel la pregunta por el significado del idealismo. En la *Ciencia de la lógica*, escribe:

[355] Hegel se refiere aquí principalmente a las filosofías de Kant y Fichte.

[356] Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Editorial Solar/Hachette, 1974, p. 137.

La proposición que lo *finito es ideal*[357], constituye el *idealismo*. El idealismo de la filosofía no consiste en nada más que en esto: *no reconocer lo finito como un ser verdadero*[358] [*wahrhaft Seyendes*]. Cada filosofía es *esencialmente* un idealismo[359], o por lo menos lo tiene como su principio, y el problema entonces consiste sólo [en reconocer] en qué medida ese principio se halla efectivamente realizado.[360]

[357] No hay que confundir 'ideal' con 'idea'. La idea es el concepto y su realización, mientras que ideal es solo una representación subjetiva y, por tanto, parcial, unilateral, no-verdadera.

[358] 'Ser verdadero' es sinónimo de 'idea'. 'Ser verdadero' es el 'concepto realizado' o la 'realidad conceptualizada'. 'Ser verdadero' es el objeto de la ciencia filosófica: la realidad plenamente desarrollada y comprendida por el pensamiento, o sea, en sí misma y por sí misma.

[359] La filosofía que no tiene al idealismo como su principio no es filosofía. No lo es en tanto no se ocupa de la verdad como 'ser verdadero', que es el objeto de la auténtica filosofía.

[360] Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Editorial Solar/Hachette, 1974, p. 136. El texto continúa así: "La filosofía es [idealismo] tanto como la religión; porque tampoco la religión reconoce la finitud como un ser verdadero, como un último, un absoluto, o bien como un no-puesto, inengendrado, eterno. La oposición de la filosofía idealista y la realista carece por lo tanto de significado [Idealismo y realismo coinciden en la tesis de que el objeto de la filosofía es el ser verdadero. Las filosofías realistas ponen el acento en el ser mientras que las filosofías idealistas ponen el acento en lo verdadero]. Una filosofía que atribuye a la existencia finita en cuanto tal [al ser inmediato, a lo dado o a las representaciones, imágenes o intuiciones] un ser verdadero, último y absoluto, no merece el nombre de filosofía; los principios de las filosofías antiguas o modernas, [como por ejemplo] el agua o la materia [*En este sentido*, el 'materialismo' no se opone al 'idealismo', sino que es un ejemplo de idealismo] o los átomos [Ninguno de estos conceptos hace referencia a algo inmediato, dado, representado o percibido por los sentidos, sino a la idea, al concepto verdadero, al concepto real. Cf. Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre historia de la filosofía*, México, F.C.E., 1977, volumen 1, p. 281] son *pensamientos,* universales, ideales, *no cosas tal como se encuentran de manera inmediata*, vale decir, en su individualidad sensible [Esto es más claro en los casos del átomo y de la materia, pues ni unos ni otra pueden ser percibidos con ninguno de los sentidos. El ejemplo del agua es más confuso, porque hace referencia a 'lo húmedo' que está contenido en todas las cosas (incluso aquellas de las que decimos que son o están secas) pero que no es una cosa perceptible considera como esencia de todas las cosas. Por este motivo, Hegel se siente en la necesidad de aclararlo un poco más, como hace a continuación]. Incluso aquella agua

La filosofía, *cada* filosofía es esencialmente idealismo y el idealismo se define por no reconocer verdad a los entes sino solamente al 'ser verdadero', es decir, a lo infinito, a lo absoluto. En esto, Hegel coincide con Heidegger, aunque éste no lo reconozca: Se trata de la verdad del ser, no de una verdad óntica. En distintos lugares, Hegel rechaza la postura kantiana de *la doble verdad*, que separa la verdad fenoménica (científica) y la verdad *nouménica* (metafísica).[361] No hay que entender el idealismo hegeliano desde una perspectiva meramente gnoseológica o epistemológica[362], sino como una filosofía práctica,

---

de Tales no [es tal]; pues, si bien es aún el agua empírica, es además a la vez lo *en-sí* o la *esencia* de todas las otras cosas, y éstas no son independientes, fundamentadas en sí, sino *puestas* por un otro, el agua [en sí]; vale decir, son ideales. Así como anteriormente el principio, lo universal ha sido llamado lo *ideal,* y aun más, tiene que ser llamado *ideal* el concepto, la idea, el espíritu, y así como que luego las cosas sensibles individuales se hallan como *ideales,* vale decir como eliminadas [La idea 'elimina' la cosa sensible individual, no en el sentido de destruirla, sino de suprimir su aparente independencia, negando que sea en sí y para sí, es decir, verdadera], en el principio, en el concepto y aun más en el espíritu, de igual modo hay que hacer observar previamente en esto la misma duplicidad que se ha mostrado en el infinito; vale decir que una vez que lo ideal es lo concreto, lo que es de verdad, y otra vez al contrario sus momentos son igualmente lo ideal, lo eliminado en él; pero en realidad se trata sólo de un único todo concreto, del cual son inseparables los momentos".

361 "Hay una excesiva ternura para el mundo en este [acto] de alejar la contradicción de él, y trasladarla en cambio al espíritu, a la razón y dejarla subsistir allí sin solución. En efecto, es el espíritu el que es tan fuerte como para poder soportar la contradicción, pero es también aquél que la sabe solucionar. El llamado mundo, al contrario (sea que signifique el mundo objetivo real o bien, de acuerdo con el idealismo trascendental, el subjetivo intuir y la sensibilidad determinada por medio de la categoría del entendimiento) no carece por lo tanto de la contradicción, pero no puede aguantarla, y por esto se halla abandonado como presa del nacer y el perecer" (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, p. 209).

362 Cuando Hegel dice que "el filosofar consiste en este idealismo según el cual el pensamiento es, por sí mismo, el fundamento de la verdad" (Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre historia de la filosofía*, México, F.C.E., 1977, volumen 1, p. 135) no hay que entender que esté hablando del pensamiento subjetivo o de la conciencia cartesiana sino del pensar o de la razón como el sentido del Ser, como la estructura, o mejor, (como diría Deleuze) el agenciamiento de lo absoluto.

como una filosofía de la acción[363] y del devenir. El idealismo no hace referencia a las ideas como meros conceptos sino a la idea de libertad. La tesis fundamental del idealismo es que *la libertad es la realidad verdadera* o que la realidad ha devenido libre. Idealismo es comprender toda la realidad desde la libertad y no desde la naturaleza. En este sentido se opone no solamente a Spinoza con su *Deus sive natura*, sino también a Kant y su idealismo 'subjetivo' y a Schelling con su idealismo 'objetivo'. En la *Enciclopedia*, escribe Hegel:

> En el ser-para-sí ha ingresado la determinación de la *idealidad*. El existir, captado primeramente sólo según su ser o según su afirmación, tiene realidad (§ 91) y, por tanto, también la finitud está primeramente bajo la determinación de la realidad. Pero la verdad de lo finito es más bien su *idealidad*. Igualmente, también lo infinito del entendimiento, si se coloca *junto a* lo finito, y siendo así solamente uno de los dos finitos, es un no-verdadero, [algo] *ideal*. Esta idealidad de lo finito es el principio capital de la filosofía y toda verdadera filosofía es por ello *idealismo*. En definitiva, todo consiste en no tomar como infinito a lo que por su misma determinación se convierte a la vez en un particular y finito. —Por esta causa hemos llamado aquí largamente la atención sobre esta distinción; el concepto básico de la filosofía, *lo verdaderamente infinito*, depende de ello.[364]

363 "Ha podido pensarse, en los tiempos modernos, que era algo *nuevo* el determinar la esencia absoluta como actividad pura, pero esto sólo ha sido posible por ignorancia del concepto aristotélico. Los escolásticos, en cambio, reconocieron con razón esto como la definición de Dios, al designar a Dios como el *actus purus*. No cabe concebir idealismo más alto que éste. También podríamos expresar esto así: Dios es la sustancia en cuya potencia va también implícito, como algo inseparable, el acto; en ella, la potencia no se distingue de la forma, ya que produce a partir de sí misma sus determinaciones de contenido" (Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre historia de la filosofía*, México, F.C.E., 1977, volumen II, p. 261).

364 Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, traducción de E. Ovejero y Maury, Buenos Aires, Ediciones Libertad, 1944, § 95.

En este texto se agrega un elemento decisivo a la caracterización del idealismo como ‘principio capital de la filosofía’, respondiendo además a la pregunta heideggeriana por el origen de lo negativo. Dice que la determinación de la idealidad o de la verdad del ser, ha ingresado ‘en el *ser-para-sí*’, es decir, con la actividad libre y consciente. Como en la *Lógica*, no hace referencia a los entes (lo finito) sino al ser, al ser en su realidad efectiva (o ser-para-sí), a lo infinito. Los entes, lo existente, tienen realidad, pero una realidad no-verdadera, una realidad aparente, un realidad parcialmente real. Solo la libertad es verdadera realidad, lo verdaderamente infinito, verdadero ser.

5. El problema del comienzo

La filosofía ha preguntado por el Ser, pero también lo ha hecho por el ‘principio’ o ‘comienzo’. El primer título del primer libro de la *Lógica* de Hegel es “¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia [filosófica]?” Heidegger retoma esta pregunta por el comienzo en general y específicamente por dónde comienza la filosofía *de Hegel*. Según su interpretación: “El *principio en Hegel* reza: ‘La sustancia es sujeto’.”[365] Nuevamente, Heidegger descontextualiza la cita, pues dicha tesis ya no está en el plano de la *Ciencia de la lógica*, donde se procede desde el Ser/pensar inmediato hasta la Idea/realidad absoluta, sino en el de la *Fenomenología*, donde se desarrolla el proceso desde la conciencia empírica inmediata hasta el saber absoluto. Además, éste no es el ‘principio’ en el sentido de comienzo sino en el significado de fundamento o, en términos de Hegel, ‘fin’. “—Lo negativo de lo negativo, en tanto *algo,* es sólo *el comienzo* del sujeto—.”[366] Heidegger agrega que el principio también puede ser enunciado

[365] Heidegger, M., *Hegel,* Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 31.

[366] “*Das Negative des Negativen ist als Etwas nur der Anfang des Subjekts*” (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, pp. 104-105).

así: "el ser (ahora tomado en sentido *esencial*) es 'devenir'.[367] Hegel comienza con el comienzo, en tanto para él *devenir*[368] es justamente comenzar."[369] Sin embargo, contra la *interpretosis* de Heidegger, Hegel no comienza por el devenir: 1) *Antes* de todo comienzo, comienza por el (problema del) comienzo. 2) *Antes* del concepto de devenir, conceptualiza el ser y la nada, como momentos del devenir. 3) *Antes* de considerar todo esto, hay que tener en cuenta que todos estos desarrollos están dentro del *libro con el que comienza* la *Ciencia de la lógica*, titulado: 'la lógica del Ser'.[370] La *Ciencia de la lógica* no comienza con el devenir sino con el concepto de Ser inmediato, indeterminado, abstracto y, por tanto, parcial y unilateral. El concepto de Ser y su opuesto el no Ser (Nada), en esta relación puramente abstracta, se oponen y se identifican al mismo tiempo. Se oponen

[367] Heidegger, M., *Hegel,* Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 31. Nuevamente hay un deslizamiento desde la *Fenomenología* hacia la *Ciencia de la Lógica*.

[368] Devenir no es comenzar; es al revés. El comenzar es un momento del devenir. De otro modo: no hay comienzo; hay devenir. El comienzo es parcial, unilateral y, por lo tanto, no es principio (en el sentido de fundamento). En Hegel, el principio no está al comienzo sino al final, en el resultado, en el devenir, en la idea absoluta o en la substancia devenida sujeto. Se 'comienza' por el ser (abstracto parcial, unilateral) o por la substancia (concreto parcial, unilateral, todavía no libre). El comienzo es siempre *no verdadero*. "Es la naturaleza dialéctica del ser y la nada mismos la que hace que ellos muestren su unidad, el devenir como verdad de ellos". (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, p. 96).

[369] Heidegger, M., *Hegel,* Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 31.

[370] De allí que Hegel escriba: "En la pura reflexión del comienzo, tal como se la efectúa en esta lógica con el *ser* en cuanto tal, el traspaso está todavía oculto. Dado que el *ser* está puesto sólo como inmediato, la *nada* irrumpe en él sólo de modo inmediato. Pero todas las determinaciones siguientes, como también el *ser determinado,* son más concretas; en éste [ser determinado] está *puesto* lo que contiene y engendra la contradicción entre aquellas abstracciones y por lo tanto su traspasar. En el ser en cuanto es aquél simple e inmediato, el recuerdo de que es un resultado de la abstracción perfecta, y que por lo tanto ya por tal abstracta negatividad es nada, ha quedado detrás de la ciencia, la cual en el interior de sí misma y expresamente en base a la *esencia,* presentará aquella *inmediación* unilateral como mediada, donde está *puesto* el ser como *existencia y* está puesto lo que media este ser, esto es, el fundamento."

porque el Ser es afirmación mientras que el no Ser es negación –negación igualmente abstracta,[371] tal como se expresa en un concepto negativo como en un juicio negativo-. Se identifican porque ambos son igualmente indeterminados e inmediatos y porque ambos son abstractos y estáticos.

> Pero –advierte Hegel- si es indeterminado y por lo tanto un comienzo verdadero[372] entonces tampoco tiene nada por cuyo medio pueda hacerse pasar a otro[373], y es al mismo tiempo el *fin*[374]. No puede manar nada de él así como no puede penetrar nada en él; en Parménides tal como en Spinoza no se puede progresar del ser o de la sustancia absoluta *hacia lo negativo o lo finito*.[375]

Considerados *en sí mismos*, el Ser y el no Ser son abstractos, inmóviles y *no verdaderos*. Considerados desde el movimiento de relación, desde el movimiento que en cada uno de ellos es

[371] "El *eliminar [Aufheben] y* lo *eliminado* (esto es, *lo ideal)* representa uno de los conceptos más importantes de la filosofía, una determinación fundamental, que vuelve a presentarse absolutamente en todas partes, y cuyo significado tiene que comprenderse de manera determinada, y distinguirse especialmente de la nada. Lo que se elimina no se convierte por esto en la nada. La nada es lo *inmediato;* un eliminado, en cambio, es un *mediato;* es lo no existente, pero como *resultado,* salido de un ser. Tiene por lo tanto la *determinación, de la cual procede, todavía en* sí". (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, pp. 97-98).

[372] Hegel afirma que el *comienzo verdadero* es lo inmediato e indeterminado. Porque se trata del comienzo de la ciencia (lógica, filosófica) que, como toda ciencia, comienza por lo abstracto (por ejemplo: por las definiciones, por los principios, por lo 'inmediato', por lo dado a los sentidos).

[373] Es decir, no hay relación alguna entre el Ser y el no Ser, en tanto son considerados en sí mismos o de manera abstracta. Solo pueden relacionarse y devenir saliendo de ese estado abstracto en el que se los está analizando.

[374] En la relación o en su mediación mutua, el Ser y el no Ser son a la vez comienzo y fin, inicio del movimiento y término del mismo, porque la relación o el devenir tiene siempre dos sentidos: del Ser a la Nada y de la Nada al Ser; perecer y nacer; origen y fin.

[375] Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, p. 87. Subrayado nuestro.

impulso hacia el otro, Ser y no Ser resultan del movimiento del otro, cada uno deviene en el otro. El devenir es devenir del Ser en el no Ser y del no Ser en el Ser. El devenir contiene en su movimiento al Ser y al no Ser, pero todavía *abstractamente*, es decir, como no verdaderos. El no Ser está contenido en el Ser y el Ser está contenido en el no Ser. *Solo hay verdad en el devenir*. Solo hay verdad en el movimiento. Solo hay verdad en la dialéctica. Pero, ¿qué es la dialéctica?

> …Llamamos dialéctica –dice Hegel- al superior *movimiento* racional, en el cual tales términos, *que parecen absolutamente separados*, traspasan uno al otro *por sí mismos*, por medio de lo que ellos *son*; y así la presuposición [de su estar separados] se elimina [*aufhebt*]. La inmanente naturaleza dialéctica *del ser y la nada mismos* consiste en que ellos muestran su unidad, esto es el devenir, como su verdad.[376]

La esencia del Ser, como la esencia de la Nada, solo puede caracterizarse desde el movimiento de mutuo traspaso, desde el devenir del uno en el otro y del otro en el uno. Por eso Hegel dice que *el devenir es la verdad del Ser y la Nada*. Sin embargo, este movimiento es todavía abstracto al igual que sus términos.

6. Una relectura hegeliana de *Hegel y los griegos*

"Con el nombre 'los griegos' –dice Heidegger- *pensamos* en el comienzo de la filosofía[377]; con el nombre 'Hegel', en su consumación. El mismo Hegel entiende su filosofía bajo esta determinación."[378] Heidegger da lugar aquí a una comprensión

[376] Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, edición de F. Duque, Madrid, Abada Editores-UAM Ediciones, 2011, p. 238; Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, p. 98. Énfasis nuestro.

[377] Considérese, además, que Hegel no inicia sus lecciones sobre historia de la filosofía con los griegos, sino con lo que llama 'la filosofía oriental' (pre-griega).

[378] Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía, 13* (1), Universidad de Chile, p. 115.

errónea, porque parece observar que ya Hegel pensaba como 'pensamos' nosotros (en el siglo XX), pero en realidad 'nosotros' pensamos así *porque* Hegel concibió la filosofía como un pensamiento esencialmente histórico, que tuvo su comienzo con los griegos y (en el siglo XIX) su consumación (pero no su término o fin) con el idealismo alemán. Sin embargo, Heidegger advierte que en el siglo XX "la descomposición de la filosofía" se hace manifiesta dando lugar al éxito del "mundo técnico" post-filosófico, aunque "no es todavía el fin del pensar". Dicho de otro modo: la filosofía [= metafísica] llegó su fin, abriendo la posibilidad del pensar post-metafísico. Pero, entonces, ¿por qué seguir ocupándose con la filosofía, con la metafísica y con Hegel? Respuesta: porque esa historia de la filosofía, esa tradición de pensamiento, conduce al presente que es aquello de lo que se ocupa el pensar. No se puede pensar el presente sin su historia, como también lo había enseñado Hegel. Sin embargo, no hay que entender la historia de la filosofía como el objeto de los historiadores, ni como un tema de especialistas o eruditos. No se puede pensar la historia de la filosofía sino filosóficamente,[379] como una totalidad.

Pensar el presente en la totalidad de la historia es una posibilidad *abierta por* Hegel, "debido a que *Hegel determina*[380] la historia en cuanto tal, de manera que en su rasgo fundamental ella

[379] Hegel escribe: "El mismo desarrollo del pensar que se presenta en la Historia de la Filosofía, se presenta en la filosofía misma, pero liberado de aquella exterioridad histórica, es decir, se presenta *puro en el elemento del pensar*" (Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en compendio*, traducción de R. Valls Plana, Madrid, Alianza Editorial, 1999, § 14, p. 117). Heidegger se pregunta: "¿Para qué estas observaciones sobre la filosofía y su relación con la historia? Ellas quisieran indicar que el asunto del pensar es para Hegel en sí histórico, pero esto *en el sentido del acontecer*" (Heidegger, M., Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik. GA 11, p. 41).

[380] Hegel advertiría que no es él quien determina la historia, sino que la historia está determinada por la acción de los hombres que son esencialmente libres y construyen un sentido (que es 'racional') en y por sus acciones. La historia es el desarrollo de la conciencia de la libertad del espíritu, que deviene libre y llega a saberse como tal.

tiene que ser filosófica. La historia de la filosofía es, para Hegel, el proceso en sí unitario[381] y, por ende, necesario del progreso del espíritu hacia sí mismo."[382] Hegel identifica ciertamente la filosofía con su historia. Más aún: identifica la historia con la razón, es decir, con la filosofía, en tanto despliegue de la razón misma. En otras palabras, hay una racionalidad histórica, que no se reduce a la racionalidad de los sujetos que obran en la historia. Pero eso no es lo mismo que desarrollo *unitario*. Heidegger reconoce que Hegel fue el primero[383] en comprender esto y llamó a lo comprendido de este modo "el reino de la verdad pura"[384].

A partir de este resultado, Heidegger pregunta: "¿Hasta qué punto la historia de la filosofía, en cuanto historia, tiene que ser filosófica en su rasgo fundamental? ¿Qué significa aquí 'filosófica'? ¿Qué significa aquí 'historia'?"[385] Para responder a estas preguntas, curiosamente, Heidegger no apela ni al comienzo ni a la culminación, ni a los griegos ni a Hegel, sino a Descartes. ¿Por qué? ¿No es esta 'elección' arbitraria o unilateral

[381] El proceso histórico como la historia del pensamiento, desde el punto de vista de Hegel, no es *unitario* sino *dialéctico*. La filosofía, desde los griegos hasta Hegel, ha buscado la comprensión de la necesidad de lo real, es decir, la determinación, el destino, el sentido de la historia. Si se ha de comprender el todo de la acción humana en la historia, ha de poder discernirse al menos *un sentido* que sea común a todas esas acciones. Eso es lo que Hegel llama 'Razón' y que identifica con la libertad del espíritu. Sin embargo, no concibe ese proceso como algo unitario, sino como algo dual, múltiple, diverso. Unitario y dialéctico son significados que se excluyen, porque lo unitario es unilateral y nunca puede comprender la totalidad.

[382] Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía, 13* (1), Universidad de Chile, p. 116.

[383] "Ningún filósofo *antes* que Hegel ha ganado una posición fundamental de la filosofía, tal que posibilite y exija que el filosofar se mueva a la vez en su historia y que este movimiento sea la filosofía misma." (Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía, 13* (1), Universidad de Chile, p. 116).

[384] Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, ed. Hoffmeister, 1940, vol. 1, p. 6, nota; citado por Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía, 13* (1), Universidad de Chile, p. 116.

[385] Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía, 13* (1), Universidad de Chile, p. 117.

(‘unitaria’)? Descartes es el símbolo de la filosofía *moderna* y de la constitución del sujeto [de pensamiento] autónomo, lo cual le va a permitir (a Heidegger) definir la filosofía hegeliana como la consumación del pensamiento subjetivo.[386] Esta elección de la posición cartesiana no solamente hace del proceso un desarrollo unilateral, basado en la subjetividad del sujeto opuesto a la objetividad de los objetos, sino que pone el centro en la cuestión gnoseológica, entendiendo al sujeto como sujeto de conocimiento y no como sujeto de acción o como ‘existente’. Esta introducción injustificada del sujeto cartesiano[387] da pie para una interpretación igualmente injustificada, que estaría contenida en la etimología del término ‘dialéctica’: “Διαλέγεσθαι, dialéctica –escribe Heidegger- significa aquí que el sujeto,[388] en el mencionado proceder (proceso), y en cuanto tal, extrae su subjetividad, la produce”[389]. Ésta es otra muestra de lo que hemos llamado la ‘interpretosis’[390] heideggeriana.[391]

[386] Ésta sí es una interpretación ‘unitaria’, en el sentido de ‘unilateral’. Hegel pudo afirmar que ‘con Descartes podemos decir que estamos en casa’, porque con él la filosofía logra plena conciencia de su libertad o autonomía, no porque se desarrolle la subjetividad. En rigor, para Hegel, la subjetividad se alcanza con el cristianismo antes que con la modernidad. Descartes es el momento en el que se arriba a la conciencia de la autonomía, de la libertad plena. ‘Estar en casa’ es alcanzar la libertad en su autonomía, en su independencia del ser natural, de lo dado. Para Heidegger, la consumación de la historia y la consumación de la filosofía no son otra cosa que la consumación de la subjetividad y, por lo tanto, el máximo olvido del Ser y la máxima alienación o inautenticidad de la existencia.

[387] Escribe Heidegger: “La subjetividad es como *ego cogito* la conciencia que representa algo”. Esto es correcto, pero no lo es si se pretende definir de igual modo la subjetividad hegeliana. La concepción de la subjetividad como conciencia que representa se consuma en Kant y en los kantianos como Schopenhauer (*El mundo como voluntad y representación*), no en Hegel.

[388] La distorsión se produce al identificar pensar y sujeto, en lugar de pensar y ser, como hace Hegel. Lo especulativo no es representación o reflexión del sujeto sino contradicción real.

[389] Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía, 13* (1), Universidad de Chile, p. 118.

[390] Adorno la llama “la jerga de la autenticidad”.

[391] Cf. Capítulo 4: Hegel como lector de Heidegger. 4. El Ser y el ‘punto de vista’ del idealismo.

Como consecuencia de este supuesto interpretativo, el proceso de producción de la subjetividad se desarrolla en tres momentos estructurales, el primero de los cuales es "la conciencia inmediata" de lo que se ob-pone a la conciencia. Desde una perspectiva ontológica, el primer momento del proceso es el 'Ser puro', es decir, el Ser en sí mismo. Al reducir todo proceso al despliegue del sujeto gnoseológico, Heidegger interpreta al Ser como 'representado inmediato', distorsionando así el problema y los conceptos de Hegel. Así –según esta interpretación- el Ser es el ser-representado por un sujeto, que no es conciente de que su objeto es un representado. Por consiguiente, todo movimiento es inmanente a la conciencia cognoscente y la filosofía de Hegel es caracterizada como 'idealismo' de la conciencia, porque el proceso de reflexión es realizado *por la conciencia*. Es, pues, una reflexión meramente subjetiva, de la conciencia cognoscente. Sin embargo, Hegel no comprende la reflexión en este sentido, sino como *reflexión del Ser* o del objeto (por contraposición a lo meramente subjetivo). Es el Ser o el objeto el que realiza el movimiento de reflexión en sí y no la conciencia o el sujeto, que no son más que un resultado de aquel movimiento.

Heidegger tiene razón al decir que éste es un *movimiento concreto*, en el sentido de "lo que crece conjuntamente (*concrescit*)"[392]. Lo que crece conjuntamente es el movimiento complementario de los contrapuestos: movimiento del ser hacia el sujeto (ontología) y movimiento del sujeto hacia el ser (gnoseología). La totalidad de estos movimientos es lo que Hegel llama lo 'especulativo'. "A ello pertenece la aprehensión del aparecer los contrapuestos uno en el otro y uno frente al otro".[393] La dialéctica especulativa no tiene que ser representada como un método o como un instrumento para asegurar la verdad de los conocimientos ya que, para Hegel, el método es "'el alma

[392] Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía, 13* (1), Universidad de Chile, p. 118.

[393] Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía, 13* (1), Universidad de Chile, p. 118.

del ser', el proceso de producción, a través del cual se realiza la trama del todo de la realidad de lo absoluto".[394] Pero Heidegger identifica este proceso con "el más interno movimiento *de la subjetividad*"[395], distorsionando así el conjunto de la interpretación. Heidegger *necesita* identificar el proceso de producción de la realidad de lo absoluto con el movimiento de la subjetividad absoluta porque se propone mostrar que el dominio de esa subjetividad es lo que se ejerce en la época actual como dominio de la técnica. Esto es lo que significa el resultado 'enigmático' que extrae de lo anterior: "'El método': 'el alma del ser' –esto suena fantástico. Se supone que nuestra época habría dejado atrás semejantes extravíos de la especulación. Pero *vivimos justo en medio de esta supuesta fantasía.*"[396] Descartes, el 'discurso del método', la matematización de la naturaleza, la calculabilidad, la ciencia moderna, la dominación de la técnica… todo esto puede ser ahora explicado en su acabamiento y consumación hegelianas. "Ahora se hace claro hasta qué punto la historia de la filosofía es el más interno movimiento en la marcha del espíritu, es decir, *en la marcha de la absoluta subjetividad hacia sí misma.*"[397]

Pero, Heidegger *necesita* no solamente identificar a Hegel como el pensamiento del dominio de la subjetividad absoluta sino que *necesita* también mostrar que la filosofía de Hegel 'cierra' la historia de la filosofía (metafísica): "En el sistema de idealismo especulativo [hegeliano] está consumada la filosofía, esto es, alcanza su culminación y está desde entonces cerrada."[398]

[394] Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía, 13* (1), Universidad de Chile, p. 119.

[395] Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía, 13* (1), Universidad de Chile, p. 119.

[396] Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía, 13* (1), Universidad de Chile, p. 119. Cursivas nuestras.

[397] Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía, 13* (1), Universidad de Chile, p. 119.

[398] Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía, 13* (1), Universidad de Chile, p. 119.

Marcuse[399] ha mostrado, en reiteradas oportunidades, que no puede interpretarse la filosofía de Hegel como un sistema cerrado, ni histórica ni filosóficamente. Sin embargo, para la interpretación heideggeriana, el origen cartesiano de la filosofía moderna explica su consumación de la filosofía en Hegel y el "alma del ser" se trueca en la "total calculabilidad" de la ciencia actual.[400] No obstante, Hegel concibe la filosofía de su tiempo como una consumación de la historia de la filosofía por cuanto ha alcanzado *su fin propio*. Heidegger tiene razón al explicar la "brutal inversión y contraposición masiva" del pensamiento posthegeliano de Marx y Kierkegaard. Sin embargo, restringe los efectos de esta consumación al referirse solamente "a los más grandes de los hegelianos"[401], sin considerar también a Schopenhauer, Nietzsche, la fenomenología, la hermenéutica, el existencialismo, la deconstrucción y también la logística, el neo-kantismo y el neo-positivismo, por nombrar algunas corrientes de pensamiento desplegadas bajo la extensa sombra[402] proyectada por Hegel. Además, Heidegger se detiene solo en el carácter de 'cierre' de la consumación y no considera el 'acontecimiento' hegeliano como irrupción de lo nuevo, como apertura revolucionaria, como un nuevo modo de pensar.

Las páginas siguientes de la exposición se dedican a hacer más plausible el recurso literario enunciado desde el título "Hegel y los griegos": el círculo metafísico en su comienzo y en su final. Con este objetivo, cita algunos textos hegelianos en los que todo

399 Cf. Marcuse, H., *Razón y revolución*, Madrid, Alianza, 1972.

400 Hegel ya había pensado el mundo natural comprendido y dominado por las matemáticas en la modernidad bajo las nociones de cantidad, calidad y medida en la primera parte de la *Ciencia de la lógica* o 'Lógica del Ser'. Por esta ubicación [primera etapa del desarrollo, que es también la más abstracta y menos desarrollada] en el desarrollo del sistema es evidente que la 'calculabilidad' o 'medida' (como la llama Hegel) no puede ser la consumación del pensamiento filosófico.

401 Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía, 13* (1), Universidad de Chile, p. 120.

402 Cf. Žižek, S., *Contragolpe absoluto*, Madrid, Akal, 2016, pp. 189 ss.

comienzo se caracteriza como lo inmediato, lo simple, lo abstracto, pura objetividad o ser puro.[403] Por supuesto, Heidegger sabe muy bien que esas citas no justifican ni fundamentan su tesis, y que hacer tal cosa requeriría un desarrollo mucho más extenso que el posible en el marco muy limitado de una conferencia. Entonces, toma otro camino: hace "una *sucinta indicación* sobre la interpretación de Hegel de cuatro palabras[404] fundamentales de la filosofía griega"[405]. Ellas son, en la 'traducción'[406] de Hegel: l. ἓν (Parménides), el todo; 2. Λόγος (Heráclito), la razón. 3. Ἰδέα (Platón), el concepto; 4. Ἐνέργεια (Aristóteles), la *realidad efectividad* [*Wirklichkeit*]. Así, Heidegger *reduce* toda la filosofía griega[407] a cuatro pensadores[408]; a su vez, cada pensador es *com-*

[403] Cuando Heidegger caracteriza este proceso desde "el rasgo fundamental dialéctico-especulativo de la historia" lo hace siguiendo el *esquema escolar* de la dialéctica en tres etapas o momentos: 1. Tesis: inmediatez (filosofía de los griegos centrada en el Ser); 2. Antítesis: mediación de la filosofía moderna centrada en el sujeto; 3. Síntesis: consumación en la filosofía del sujeto absoluto hegeliano. Según este esquema, cada momento es *exterior* al otro. Sin embargo, el gran esfuerzo de Hegel se ha dirigido a señalar que la contradicción es inherente a cada ser, a cada momento, a cada realidad, incluso la más inmediata y abstracta. Así, por ejemplo, considera el momento de la *'bella eticidad'* griega: "Su realidad patentiza solamente la contradicción y el germen de la corrupción que tienen la bella armonía y el quieto equilibrio del espíritu ético precisamente en esta quietud y en esta belleza, pues la inmediatez tiene la contradictoria significación de ser la *quietud inconsciente* de la naturaleza y la *inquieta quietud autoconsciente* del espíritu" (Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, México, F. C. E., 1966, p. 282).

[404] Es curioso que Heidegger hable de 'palabras' fundamentales y no de conceptos, que sería lo adecuado en el ámbito de la filosofía, particularmente de la filosofía de Hegel.

[405] Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía, 13* (1), Universidad de Chile, p. 121.

[406] Una vez más, Heidegger habla de una traducción de significados y no de una (re)conceptualización de la filosofía griega.

[407] Además, ignora la exposición que hace Hegel de la 'filosofía oriental', la que también se encuentra ausente en las obras de Heidegger.

[408] ¿Por qué no considerar también a Tales, Anaximandro o Sócrates? ¿Por qué no tener en cuenta a los pitagóricos, los epicúreos o los neoplatónicos? Indudablemente, la reducción heideggeriana responde a su propia concepción de la 'historia de la metafísica' y se ha hecho para justificarla.

primido en un concepto y el conjunto es *sometido* a una idea: inmediatez, en el contexto de la 'palabra' conductora: ser. De esta manera se ponen las condiciones iniciales para el mecanismo de 'interpretosis'[409]. Considérese el siguiente ejemplo:

En la Introducción a las *Lecciones sobre historia de la filosofía*, dice Hegel: "El primer universal es el universal inmediato, esto es, el ser. El contenido, objeto, es así el pensamiento objetivo, el pensamiento que es."[410]¿Qué *dice* Hegel aquí? El objeto, el contenido o el tema *de las lecciones de historia de la filosofía* que está introduciendo o, lo que es lo mismo, el objeto de la filosofía en toda su historia, es el ser. *En la historia*, hay que comenzar por el comienzo. En la historia *de la filosofía*, hay que comenzar por el comienzo *de la filosofía* y la filosofía, en sentido estricto,[411] comienza en Grecia, porque es una creación del espíritu griego. En la *filosofía*, hay que comenzar por lo más simple, que es lo menos desarrollado y lo más abstracto: el ser puro. Éste, como se ha mostrado en la *Fenomenología del espíritu*, se identifica con el pensamiento puro. Cuando Hegel dice que el objeto de la historia de la filosofía es 'el pensamiento objetivo' o 'el pensamiento que es', se está refiriendo al ser esencial, al ser-racional o razón-real y no al objeto para un sujeto o a lo pensado por el pensamiento [del sujeto].

Heidegger *interpreta* lo que "Hegel *quiere decir*: el ser es la pura pensabilidad de lo inmediatamente pensado, todavía sin consideración al pensar, que piensa esto pensado sin tener en cuenta la determinación."[412] La pura pensabilidad no es, por supuesto, "el pensamiento *objetivo*, el pensamiento *que es*", sino

[409] Cf. Capítulo 4. 2; Deleuze, G.-Parnet, C., *Diálogos*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1980, p. 56.

[410] Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, ed. Hoffmeister, 1940, vol. I, p. 240, citado por Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía, 13* (1), Universidad de Chile, p. 122.

[411] Ya se ha señalado que Hegel comienza sus lecciones con la 'filosofía oriental', anterior a los griegos.

[412] Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía, 13* (1), Universidad de Chile, p. 122.

una mera *representación* abstracta de la objetividad *para un sujeto*. Lo objetivo o lo que es, para Hegel, es sinónimo de ser, no de posibilidad de representación subjetiva o representación sin sujeto que represente. No se trata del pensar que piensa lo pensado sin tener en cuenta la determinación sino del ser indeterminado, inmediato, caótico, que ni siquiera es 'real', pero no porque sea meramente representado, sino porque aún no se ha desarrollado o efectivizado. Es *ser indeterminado* al igual que *pensamiento indeterminado*, porque en este nivel ser y pensar son lo mismo. Sigue Heidegger: "La determinación de lo puramente pensado es la 'indeterminación'; su mediación, la inmediatez. El ser, así entendido, es lo inmediata e indeterminadamente *representado* en general y de tal suerte, por cierto, que esto primero pensado, incluso *aparta la vista de la omisión* del determinar y mediar, como si se empeñara contra ellos."[413] Se enmarca de este modo todo lo que Hegel refiere al Ser puro *dentro de la representación del sujeto* que ha hecho abstracción del sujeto de la representación. Pero no es eso lo que *dice* Hegel, quien parte del ser-racional o de la razón-que-es en el comienzo de su proceso de ser-pensar, el cual no puede sino ser inmediato, indeterminado, abstracto, como la substancia en Spinoza. Lo que la interpretación heideggeriana 'olvida' y omite es que la contradicción está ya en el mismo comienzo. Heidegger la enuncia ("la determinación (…) es la indeterminación; su mediación [es] la inmediatez") pero no la piensa, sino que se limita a extraer consecuencias que apoyen lo que quiere hacerle decir a Hegel: "*De esto resulta claro* que el ser, en cuanto primera objetividad simple del objeto, es pensado fuera de la referencia al sujeto pensante, mediante la pura abstracción de éste."[414]

Desde el principio, Heidegger enmarca la comprensión que Hegel tiene de la antigüedad griega como una derivación retros-

[413] Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía, 13* (1), Universidad de Chile, p. 122.

[414] Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía, 13* (1), Universidad de Chile, p. 122.

pectiva de la moderna concepción del sujeto pensante cartesiano, es decir, el ser se convierte en objetividad sin sujeto. Y agrega: "Esto merece ser observado, de un lado, para que comprendamos *la dirección en que Hegel interpreta* la filosofía de las cuatro filósofos mencionados, pero también, para aquilatar el peso que Hegel atribuye a cada una de las palabras fundamentales."[415] Estas interpretaciones no nos permiten comprender 'la dirección en que Hegel interpreta' la filosofía de los griegos, sino *la dirección en que Heidegger interpreta la filosofía de Hegel*, dando un marco interpretativo de su propia lectura de las 'palabras fundamentales' que él mismo seleccionó, como reconoce a continuación en relación con la palabra fundamental de Parménides: "El 'pensamiento capital' [de Parménides] está expresado más bien [que en el ἓν atribuido por Heidegger], según Hegel, en la frase que dice: 'ser y pensar son lo mismo' [como hemos sostenido más arriba]. Esta frase *la interpreta el mismo Hegel* en el sentido de que el ser, en cuanto el pensamiento que es, es una producción del pensar."[416] Si el ser fuese una producción del pensar, entonces, no serían lo mismo sino productor y producto. En la interpretación de Heidegger *pensar y representar* son lo mismo.

De aquí en más, Heidegger utiliza el mismo procedimiento interpretativo con cada una de las palabras fundamentales de la filosofía griega. Cada una de ellas remite al pensamiento como "actividad pura del sujeto absoluto"[417] o, lo que es lo mismo según él, a la dialéctica especulativa.

> Cuando la tesis es negada *a través* de la antítesis y ésta, a su vez, es negada *a través* de la síntesis, impera en tal negar lo que Hegel llama 'la negatividad que se refiere a sí misma'. *Ella no es nada negativo*. La negación de la negación es, más

[415] Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía, 13* (1), Universidad de Chile, p. 122.

[416] Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía, 13* (1), Universidad de Chile, p. 122.

[417] Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía, 13* (1), Universidad de Chile, p. 124.

bien, aquella posición en la cual el espíritu, a través de su actividad, se pone a sí mismo como lo absoluto.[418]

Esta interpretación evidencia claramente la distorsión y el forzamiento producidos sobre el texto de Hegel. La negación de la negación *es lo negativo mismo*, es la culminación del movimiento negativo, es la *negación de sí misma*. Y esto es precisamente el *sujeto para Hegel*. Heidegger piensa abstractamente; separa los momentos del movimiento dialéctico y los relaciona externamente: la tesis es negada *a través* de la antítesis y ésta, a su vez, es negada *a través* de la síntesis. Heidegger no puede pensar lo negativo y por tanto no puede pensar el sujeto (en sentido hegeliano). Retrocede entonces ante este problema y ese *retroceso* lo inhabilita para comprender el núcleo no 'metafísico' del pensamiento de Hegel, que es precisamente lo *negativo* o *dialéctico*.

Para Heidegger, el movimiento dialéctico es un proceso en el que el espíritu inicialmente abstracto se libera de esta abstracción para alcanzar la verdad, entendida como "la absoluta certeza del sujeto absoluto que se sabe".[419] Pero la verdad así entendida solo puede ser alcanzada como culminación de la filosofía moderna del sujeto y consecuentemente, no pudo ser aprendida por los antiguos griegos. Pero, entonces, ¿qué ocurre con la verdad [Ἀλήθεια] tal como fue concebida por ellos? "Según esto, la Ἀλήθεια no puede ser lo determinante para la verdad, en el sentido de la certeza".[420] Sin embargo, la Ἀλήθεια, la verdad como "desocultamiento y desalbergamiento"[421] permanece impensada

[418] Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía, 13* (1), Universidad de Chile, p. 124.

[419] Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía, 13* (1), Universidad de Chile, p. 124.

[420] Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía, 13* (1), Universidad de Chile, p. 125.

[421] Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía, 13* (1), Universidad de Chile, p. 125.

para Hegel cuando es “el enigma mismo, el asunto del pensar”.[422] Así, el asunto mismo del pensar queda impensado e impensable para la filosofía desde los griegos hasta Hegel.[423]

> Así, con la mirada puesta en la Ἀλήθεια, experimentamos que con ella nuestro pensar es interpelado por algo que *antes* del comienzo de la ‘filosofía’ y a través de toda su historia, ha pedido ya para sí al pensar. La Ἀλήθεια ha precedido a la historia de la filosofía, pero de manera que ella se reserva la determinabilidad filosófica, como aquello que exige su dilucidación por el pensar. La Ἀλήθεια es lo impensado digno de ser pensado, *el* asunto del pensar. Así, la Ἀλήθεια sigue siendo entonces para nosotros lo que ante todo está por pensar -por pensar en cuanto absuelta de lareferencia a la representación, engendrada por la Metafísica, de la ‘verdad’, en el sentido de la rectitud, y del ‘ser’, en el sentido de la efectividad.[424]

El asunto del pensar permanece enigmático e impensado y se ha hecho impensable cuando el pensamiento de los griegos se convirtió en filosofía y en metafísica. Para pensarlo es necesario retrotraerse a la experiencia presocrática del μύθος [mitos]. Al movimiento histórico de la Ilustración debemos una cierta estructuración de la historia como progreso de la razón

[422] Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía, 13* (1), Universidad de Chile, p. 126.

[423] “…La determinación dialéctico-especulativa de la historia, trae consigo ahora justamente que a Hegel le sea impedido ver la Ἀλήθεια y su propio imperar como *el asunto del pensar,* y esto precisamente en la filosofía que determinó ‘el reino de la verdad pura’ como ‘la meta’ de la filosofía. Pues Hegel experimenta el ser, cuando lo concibe como lo inmediato indeterminado, como lo puesto desde el sujeto, que determina y concibe. De acuerdo con ello, *no* puede desasir el ser, en el sentido griego, el εἶναι, de la referencia al sujeto y dejarlo libre en su propia esencia. Esta es, empero, el *presenciar* [*An-wesen*], es decir, el persistir en el desocultamiento a partir del ocultamiento” (Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía, 13* (1), Universidad de Chile, p. 127).

[424] Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía, 13* (1), Universidad de Chile, p. 129.

que ha prevalecido desde el siglo XVIII hasta la segunda parte del siglo XX, según la cual la razón se origina en la antigüedad griega y llega a su maduración y adultez en la edad moderna, superando lo que está en el medio (el oscurantismo y la superstición). El pensamiento de Heidegger, en cambio, es heredero del romanticismo contra-ilustrado y consecuentemente aboga por un retorno a una verdad no-ilustrada o anti-ilustrada. Tal es la verdad como Ἀλήθεια, como desocultación.

> Ahora bien, si atendemos a lo enigmático de la Ἀλήθεια, que impera sobre el comienzo de la filosofía griega y sobre la marcha de toda la filosofía, entonces se muestra la filosofía de los griegos, también para nuestro pensar, como un 'todavía no'. Sólo que éste es el 'todavía no' de lo impensado, no un 'todavía no' que no nos satisface, sino un 'todavía no' al que nosotros no satisfacemos y para el cual no damos abasto.[425]

Desde esta perspectiva, la filosofía antigua de los griegos ya no es comprendida como la infancia de la razón (Ilustración) o como el comienzo de la filosofía (Hegel) que todavía no se ha desarrollado completamente a sí misma, sino como lo enigmático, lo todavía por pensar, lo impensado del pensar. Contra esta postura heideggeriana, Hegel[426] habría hecho notar que ya

[425] Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía, 13* (1), Universidad de Chile, p. 129.

[426] En este punto, Hegel también se opone a Heidegger *avant la lettre*, para quien el pensamiento presocrático planteó la pregunta por el Ser y por la diferencia ontológica pero fue 'olvidada' por la historia de la 'metafísica' posterior. "Es necesario saber esto, para no buscar en las antiguas filosofías más de lo que tenemos derecho a encontrar en ellas; no debemos, por tanto, pedirles determinaciones que corresponden a una conciencia más profunda. [...]Por tanto, no debe exigirse ni esperarse de ella, tampoco, más de lo que ella misma ofrece; no hay que empeñarse en buscar en ella la satisfacción que sólo puede darnos el conocimiento en una fase de evolución ulterior. No debemos creer que los problemas de nuestra conciencia, los intereses que mueven al mundo actual puedan encontrar una solución en la filosofía de los antiguos; estos problemas presuponen ya un cierto nivel

los griegos antiguos resolvieron lo enigmático expresado en la tradición anterior por el símbolo de la esfinge proveniente de Egipto:

> Los griegos resolvieron el enigma egipcio: que lo interno, humano, es lo espiritual, lo que el significado es en y para sí y sólo se significa a sí mismo. Hombre, conócete a ti mismo; conocer el espíritu, no el hombre en su particularidad. Un famoso lema que habría estado en el templo de Neith en Sais, en una figura femenina con un velo, [reza]: "Yo soy lo que es y lo que fue, y mi velo no lo ha levantado ningún mortal. El hijo que he dado a luz es el sol", recogido según algunas citas. Los griegos han alzado el velo y expresado, sabido y expuesto lo que lo interno es: el espíritu que se sabe a sí mismo.[427]

En sus clases, Hegel solía burlarse de los egiptólogos que trataban de desentrañar los enigmas y los misterios de la antigüedad como si allí se ocultase la más alta sabiduría, diciendo que 'los enigmas de los antiguos egipcios eran también enigmáticos para los mismos egipcios'.

7. ¿Qué hay del Ser? El concepto de ser en Hegel[428]

Una vez que ha delimitado el 'punto de vista' de Hegel (es decir, una vez que ha construido las herramientas para 'interpretar' [forzar, distorsionar] la filosofía de Hegel), Heidegger decide tomar el toro por los cuernos y acomete el problema del *sentido del Ser* o del concepto de Ser en Hegel. Este desarrollo

---

de formación del pensamiento" (Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre historia de la filosofía I,* México, F. C. E., 1955, p. 43 y 48).

[427] Hegel, G. W. F., *Filosofía del arte o estétic*a, Madrid, Adaba-UAM, 2006, p. 227.

[428] Cf. Heidegger, M., *Hegel,* Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, pp. 45-49.

aporta luz no solamente a la comprensión del concepto de ser *en Hegel* sino también al concepto de ser *en Heidegger.*[429]

El concepto de ser en Hegel se entiende –según la interpretación de Heidegger- "como lo in-determinado, in-mediado, o *con más precisión*: sencillamente, la *in-determinación e inmediatez*."[430] En verdad, no se trata de una 'mayor precisión' sino de una mayor *abstracción* y, al mismo tiempo, de una *subjetivización* vacía. 'La indeterminación' es una cualificación abstracta, un 'mero concepto' del entendimiento subjetivo separado de su contenido 'objetivo', mientras que '*lo* indeterminado' nombra al ser mismo, aunque de modo abstracto, porque se hace abstracción de cualquier determinación.[431] Análogamente, el *concepto* de 'materia' es el pensamiento (subjetivo) de lo informe, mientras que *la materia* es el contenido informe al que se refiere ese pensamiento. Lo mismo puede decirse de 'la inmediatez', pero además, en este concepto se pone el acento en lo estático, en lo carente de movimiento o mediación, en cambio, cuando se hace referencia a '*lo* inmediato' se focaliza en el movimiento y en la mediación, de lo cual lo inmediato es *solo un primer momento*. "Aquello[432] -sigue Heidegger- es el 'ente' y *sólo* el ente como tal…" En rigor, lo indeterminado e inmediato *no es* ente. Precisamente, 'ente' –para Hegel- es 'ser determinado', es decir, 'algo' (como el mismo Heidegger reconoce en el párrafo siguiente[433]). El 'ser indeterminado'

[429] El concepto de Ser en Heidegger: ¿es el ser *del* ente o es el ser en sí *sin relación* con el ente? ¿es el ser en relación con la nada? El ser en sí o sin relación con el ente ¿no es abstracto e inmediato? Cuando define al *Da-sein* como un ente que ya siempre tiene una cierta comprensión del Ser o un ente al que le va el Ser, ¿no lo piensa en relación con el Dasein, como *relación*? Y cuando vincula el Ser y el tiempo, ¿no se trata del devenir?

[430] Heidegger, M., *Hegel,* Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 45.

[431] Hegel advierte que "su indeterminación misma constituye su cualidad", es decir, que la 'indeterminación' es una determinación.

[432] 'Aquello', es decir, lo indeterminado. Esta distinción no está justificada por el texto de Hegel, quien califica tanto al Ser como a la Nada como lo indeterminado y lo inmediato. Ser y Nada son igualmente indeterminados e inmediatos.

[433] "Sin embargo, un ente es para Hegel algo de alguna manera determinado y mediado" (Heidegger, M., *Hegel,* Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 45).

no es 'algo' sino 'puro ser'. No pueden identificarse el ser y el ente en cuanto que ambos se oponen a la nada, pues el mismo Hegel advierte que se trata de *dos significados* de 'nada', que difieren entre sí, como difieren los significados de Ser y ente. Uno es el significado de la nada inmediata e indeterminada; otro es el de la nada opuesta a algo, que es una *nada de algo*, es decir, una nada 'determinada'.

Sigue Heidegger: "esto[434] nombra a la *nada* — como la entidad[435] de lo sólo ente. Lo que *no* es un ente, es 'nada'." Heidegger reduce la oposición ser-nada a la oposición ente-'nada determinada'. Según esta interpretación el ser queda impensado, pues cuando se dice algo del ser, en realidad se lo predica del ente 'abstracto', es decir, de la 'entidad' del ente (pero no del ser del ente, y menos del ser en tanto ser). "(Pero ¿'es' toda nada sólo lo no-ente?)" La pregunta de Heidegger está de más, porque Hegel ya la había respondido: "La nada se opone *habitualmente* al algo; pero el algo ya es un ente determinado, que se diferencia de otro algo; y así también la nada opuesta al algo es la nada de un cierto algo, una nada determinada. *Pero aquí* la nada tiene que ser tomada en su sencillez indeterminada".[436]

Conforme a su *procedimiento de interpretación*, que reduce la filosofía de Hegel a la 'metafísica' entendida como olvido de la diferencia ontológica, Heidegger somete toda la conceptualización hegeliana *del ser* al 'pensar representativo de lo que es', puesto que *ex definitione* la metafísica pregunta por el ser y responde con lo ente. "*No* un ente y *nunca* un ente 'es' también el ser; es por ello lo in-determinado e in-mediado. Ser pensado

[434] 'Esto', es decir, lo inmediato.

[435] 'Entidad' es un término abstracto, pero no indeterminado. Para resaltar este carácter abstracto del Ser –como pretende Heidegger- habría que hablar de '*esseidad*' (y no de 'entidad') y de 'nihilidad', como la abstracción del ser y de la nada, respectivamente.

[436] Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, p. 78.

como entidad[437] es: indeterminación e inmediatez." Queda claro, entonces, que *no es Hegel* el que opone ente y nada, sino Heidegger. Sin embargo, después le reprocha a Hegel no hacer la distinción entre ser y ente. Hegel *hace esa distinción*, pero desde *su* 'punto de vista' ella es equivalente a la distinción indeterminado/determinado, inmediato/mediato, abstracto/concreto, separado/unido.

Heidegger dice a continuación: "La nada (como el *no* del ente)[438] no está diferenciada aquí con respecto al ser…". Para Hegel, la nada *en sí misma* (como referida a sí misma, es decir, sin relación con lo otro de sí –el ser-) no se diferencia del ser *en sí mismo* (es decir, sin relación con lo otro de sí –la nada-) pero la nada se diferencia *respecto del ser* como el ser se diferencia respecto de la nada.[439]

Sigue Heidegger: "…éste [ser] es él mismo la nada, de modo que no existe diferencia alguna —a saber, ninguna diferencia[440] ya al interior de la pensabilidad por pensar como entidad del ser." Sin embargo, Hegel dice a continuación de la cita anterior, desautorizando la interpretación de Heidegger: "Pero al mismo tiempo *la verdad* no es su indistinción, sino el que *ellos no son*

[437] El ser no es pensado como entidad sino como '*esseidad*'. En cualquier caso, es abstracción, separación de todo ente, inmediación. Heidegger tiene razón al considerar que el ser puro es abstracción del ser concreto, determinado, mediado. Pero, éste ¿es *solo* ente?

[438] Hegel dice, explícitamente, que la nada es el 'no' del ser y que "en el *no-ser* está contenida la referencia al *ser;* el no-ser es ambos, el ser y su negación, expresados en *uno*,la nada, tal como está en el devenir." ¿No es esto mismo lo que dice Heidegger cuando enuncia la identidad "nada = ~~ser~~ (tachado)"?

[439] "Pero ante todo *no se trata de la forma de la oposición*, vale decir, al mismo tiempo, de la *relación,* sino de la negación abstracta, inmediata, la nada pura por sí, *la negación carente de relación*—, lo cual podría, si se quiere, expresarse mediante el puro *no*" (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, p. 78).

[440] Hegel habla de la 'imaginada independencia' del ser y la nada, cada uno con respecto al otro. Y advierte que aunque estos momentos del devenir son *eliminados* (en tanto independientes), *la diferencia entre ellos se mantiene*. Lo que se elimina es la 'imaginada independencia' de uno con respecto al otro. Cf. "Los momentos del devenir: nacer y perecer".

lo mismo, sino que son *absolutamente diferentes,* pero son a la vez inseparados e inseparables e inmediatamente cada uno desaparece en su opuesto."[441] ¿Qué significa "al interior de la pensabilidad por pensar como entidad del ser"? Significa que *se ha reducido* toda construcción de significado a la 'metafísica''onto-teo-lógica'. El 'objeto' del pensar representativo de la metafísica es lo pensable (reducido a objeto de la subjetividad abstracta: 'pensabilidad')[442]. Ése es el objeto *de la metafísica*, aquello por pensar *para la metafísica.* Como ésta no es más que olvido de la diferencia entre ser y ente, la pensabilidad se reduce e identifica con la 'entidad', es decir, con la condición de lo ente. Y de esa manera, toda referencia al ser es olvidada. Pero nada de esto dice Hegel…

"Y sin embargo –continúa Heidegger, diferenciando *su* 'punto de vista'- existe [hay (*liegt*)] una di-ferencia[443], que no es cualquiera[444] y tampoco asoma 'aquí'[445], en este inicio, sino que aquí sólo se 'muestra'[446] al extremo, es decir, en sentido hegeliano se oculta y como tal nunca puede salir, porque el pensar no requiere

[441] Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, pp. 77-78.

[442] "Lo que aquí se denomina pensabilidad de lo pensado podemos *comprenderlo únicamente a partir de Kant*, desde laesencia de lo trascendental, que Hegel, sin embargo, piensa absolutamente, lo que para él quiere decir, especulativamente" (Heidegger, M., Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik. GA 11, p. 38). En lugar de comprender a Kant desde Hegel, Heidegger reduce el pensamiento de Hegel a la filosofía trascendental (y ésta, es una justificación y desarrollo del cartesianismo moderno).

[443] Cuando Heidegger advierte que "Hay una di-ferencia" que se ha soslayado se refiere, por supuesto, a la diferencia ontológica, a la diferencia entre ser y ente. Pero, *desde Hegel*, ¿no es ésta la diferencia entre abstracto y concreto, entre inmediato y mediato, entre indeterminado y determinado? Cuando se dice que el Ser *se da* en lo ente, ¿no significa esto que lo abstracto es concreto en el devenir o ser determinado? ¿De qué otro modo se puede plantear la di-ferencia ontológica?

[444] Es decir, no es *cualquier* diferencia 'óntica'.

[445] Es decir, Hegel soslaya la diferencia ontológica también aquí.

[446] Lo que aquí se muestra es el 'olvido' de la diferencia inherente al pensar metafísico.

la suya, a saber al interior de su[447] devenir, con el cual comienza." Sin embargo, para Hegel, el ser no comienza con el devenir. Si se habla de comienzo, hay que decir que *el ser comienza consigo mismo* en tanto que 'es' nada, y por ello, deviene en la nada. La *Lógica* tampoco comienza por el devenir, sino por el ser.

"No obstante –sigue Heidegger- el pensar *como* pensar requiere la completa pensabilidad de esta diferencia, a saber de la diferencia de ente y ser"[448]. Este 'no obstante' está señalando que a pesar de la limitación 'subjetiva' (en la metafísica moderna el ser se revela como sujeto, es decir, como substancia pensante) del pensamiento hegeliano, de todas maneras debe hacerse cargo del pensamiento de la di-ferencia (ontológica), porque es inherente a todo pensar (aunque sea subjetivo y limitado). *No obstante*, Hegel no solamente se hace cargo de la diferencia entre ser y ente, sino también de la diferencia entre ser y nada, y (a diferencia de Heidegger que nunca deja de pensar 'abstractamente')[449], también se ocupa de la diferencia entre lo abstracto y lo concreto, entre lo estático y el devenir. Finalmente, Hegel también se ocupa de pensar la diferencia extrema, la que desintegra el principio de identidad: la contradicción.[450] Lo que Heidegger piensa de manera completamente abstracta, y que nunca deja de serlo (la relación entre el ser y el tiempo), Hegel lo piensa de manera concreta, como devenir. Los términos hei-

[447] No se trata del devenir del pensamiento de la conciencia –como Heidegger interpreta- sino del devenir del ser y la nada, pero además, ser es lo mismo que pensar, pues no se trata en absoluto del pensar de la conciencia, sino del pensar *del ser*.

[448] Cf. Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 69-70, 82-83, 414 ss.

[449] Cf. Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 360: "Es una filosofía que en lo esencial es abstracta".

[450] "Heidegger llega al umbral de la comprensión dialéctica de la diferencia dentro de la identidad. Pero no aguanta la contradicción en el concepto de ser. La suprime. (…) La diferencia contenida en la identidad la escamotea como una vergüenza familiar" (Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus Ediciones, 1975, 107).

deggerianos *parecen* concretos, 'existenciales', pero en realidad nunca dejan de ser abstracciones. Marcuse expresa el desengaño que sufrió al adentrarse en una filosofía que se anunciaba como un pensamiento concreto que respondía a problemas concretos:

> Vimos en Heidegger lo que habíamos visto primero en Husserl, un nuevo comienzo, el primer intento radical de poner a la filosofía sobre fundamentos realmente concretos —la filosofía en tanto que se ocupa de la existencia humana, de la condición humana, y no de ideas y principios meramente abstractos. Por supuesto, compartí esta valoración con una parte relativamente amplia de mi generación y, no hace falta decirlo, finalmente llegó la decepción con esta filosofía —*creo que comenzó en los primeros años treinta.* [...] Pero pronto comprendí que la concreción de Heidegger era en gran medida una farsa, una falsa concreción, y que de hecho su filosofía era tan abstracta y tan ajena a la realidad, e incluso evitaba la realidad, como las filosofías que dominaban en aquel tiempo las universidades alemanas, a saber, un tipo bastante seco de neokantismo, neohegelianismo, neoidealismo, pero también de positivismo.[451]

Según la 'interpretación' de Heidegger, la 'lógica del ser' hegeliana nunca es *del ser*, sino de la entidad del ente o del pensamiento (es decir, de la conciencia pensante que toma por objeto lo ente). Sin embargo, Hegel titula el primer libro de la *Lógica*: 'lógica del ser'[452] y comienza con el ser y con el ser en su (in)diferencia con el ente (el algo, el ser determinado).

[451] Marcuse, H., *Sobre Marx y Heidegger*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016, p. 216. Énfasis nuestro.

[452] No se trata de un dativo subjetivo sino objetivo. 'Lógica del ser' no hace referencia al pensamiento (lógica) que el sujeto tiene del ser sino al orden del ser, al sentido del ser mismo.

> El pensar incondicionado[453] [de Hegel] –sigue Heidegger- deja detrás suyo[454] esta 'diferencia', o no la condesciende nunca, y sin embargo depende de ella, aunque sólo *en el capcioso modo de la negativa* —un modo por cierto que no podría escapar justamente al pensar incondicionado. Pero tiene que faltarle, porque si no tendría que, en el todo de su incondicionalidad, volverse una vez más con-dicionado,[455] en el sentido más elevado y pleno, condicionado por *la* 'cosa', que aquí significa: *el ente en* su *totalidad*.[456]

El pensamiento incondicionado o absoluto (metafísico) no puede pensar la di-ferencia ontológica, porque entonces –para Heidegger- ya no sería ni incondicionado ni absoluto ni metafísico ni Hegel (a cuya filosofía caben todas las cualificaciones anteriores). Según su interpretación, todos estos títulos hacen referencia *al ente*, son pensamiento *del ente*, aun cuando pregunten por el Ser. Pero, no se trata de preguntar por lo ente, por lo condicionado, por lo relativo (creado, producido) o por lo científico (que para los kantianos se opone a lo metafísico, pero para Heidegger la ciencia participa del 'olvido' metafísico), pero tampoco se trata de preguntar por el Ser y responder con (seguir pensando en) lo ente. Se trataría –para Heidegger- de pensar la *di-ferencia como tal.*

[453] Heidegger recurre a un concepto kantiano y fichteano (pensar incondicionado) para referirse a la filosofía de Hegel, desvirtuando la comprensión, en tanto le agrega un énfasis 'subjetivo' y 'metafísico' (como olvido de la diferencia) que no está en los conceptos de Hegel.

[454] Es decir, no la piensa.

[455] [Nota de la traductora] El autor acentúa a través del guión la composición en el adjetivo 'be-dingtes', condicionado, que no se reproduce en castellano, de la palabra raíz 'Ding', cosa, en el sentido común de ente que aclarará a continuación, y el prefijo 'be', para referirse al sentido que recoge desde la misma composición, en su usual procedimiento de escuchar al lenguaje.

[456] Heidegger, M., *Hegel,* Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 47.

El texto de Heidegger sigue así: "Esta negativa[457] de la diferencia que todo lo funda[458], se expresa en que Hegel dice que la diferenciación entre ser y nada *es ninguna*. Esta diferencia fundante es sin embargo la que en *Ser y tiempo* es llamada 'diferencia ontológica'[459]. ¿Qué 'negatividad' está aquí[460] en juego? (¿Cómo [se da] la conexión con el 'como': *algo como siendo*?)"[461] Heidegger dice que Hegel dice que la diferencia entre ser y nada es *ninguna diferencia*; es decir, Hegel niega/rechaza/olvida la diferencia entre ser y nada. Pero ésta *no es la diferencia ontológica*. Heidegger confunde aquí la diferencia entre ser y nada [que considerados por sí mismos no contienen ninguna diferencia] con la diferencia ontológica, es decir, la diferencia entre ser y ente. Lo que efectivamente niega/rechaza Hegel es la diferencia *abstracta* entre ser y nada. La niega porque la abstracción consiste precisamente en *separar* cierto significado de todos los demás para considerarlo o analizarlo *en sí mismo*, por lo cual se imposibilita la comparación que permitiría la diferenciación. No se trata tampoco de la diferencia entre abstracto y concreto, entre ser-y-nada-puros y ser-y-nada-determinados, sino del ser

[457] 'Negativa' tiene aquí el significado de 'rechazo', 'exclusión' y de 'negación' [represión] en el sentido psicoanalítico.

[458] La diferencia que todo lo funda es la diferencia ontológica, es la diferencia que Hegel niega u 'olvida'.

[459] Nota del editor [alemán]: El término 'diferencia ontológica' *no* aparece en las dos primeras secciones de *Sein und Zeit —y* sólo éstas fueron publicadas en su época bajo el título de *Ser y tiempo*— El término es más bien empleado por primera vez en el Curso de Marburgo del semestre de verano 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (OC t.24, p. 322 y sigs.), que Heidegger designa allí (p. 1) en una nota como 'Nueva elaboración de la 3a. sección de la parte I de *Ser y tiempo*'.— *M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, traducción de J. Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1951 (1.ª ed., 1951). También, M. Heidegger, *Ser y tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge E. Rivera C., Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1977.

[460] Parece preguntar por la negatividad en juego en la diferencia ontológica. En otros términos: ¿cuál es el *origen* de la negatividad concreta, determinada, del devenir?

[461] Heidegger, M., *Hegel,* Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, pp. 47-49. Subrayados y corchetes nuestros.

puro abstracto. Se puede diferenciar un ser determinado de otro ser determinado; se puede diferenciar el ser puro del ser determinado; pero del ser puro en sí, *nada puede diferenciarse*, porque el ser puro es in-diferente. O mejor dicho: ni siquiera la nada puede diferenciarse.

> El sentido y la expresión más exactos que el ser y la nada reciben en cuanto que desde ahora son *momentos,* tienen que ser presentados [más adelante] en la consideración del ser determinado, como la unidad en la cual ellos son conservados. El ser es el ser y la nada es la nada sólo en su diversidad mutua; pero en su verdad, en su unidad, han desaparecido como tales determinaciones y ahora son algo distinto. El ser y la nada son lo mismo y *por este ser lo mismo, ya no son el ser y la nada,* y tienen una *determinación diferente*. En el devenir eran nacer y perecer; en el ser determinado, entendido como una unidad determinada de otro modo, son de nuevo momentos determinados de una manera diferente. Esta unidad constituye ahora su base; *de donde ya no han de salir hacia el significado abstracto de ser y nada.*[462]

La indagación por el significado del concepto de Ser en Hegel conduce a la pregunta olvidada por la diferencia ontológica y ésta, como por arte de magia, lleva la confrontación a su punto central: el concepto de lo negativo o, abstractamente, a la negatividad.

[462] Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, pp. 97-98.

8. La negatividad, lo negativo

> "What came back to me then was the sign that used to be in the window of the Downyflake Doughnut stand, at the Sunnyside Amusement Park, in—what was it?—the summer of 1935: As you ramble on through life, Brother,/ Whatever be your goal, /Keep your eye upon the doughnut, / And not upon the hole.
> A paradox, the doughnut hole. Empty space, once, but now they've learned to market even that. A minus quantity; nothing, rendered edible. I wondered if they might be used—metaphorically, of course—to demonstrate the existence of God. Does naming a sphere of nothingness transmute it into being?" (Atwood, Margaret, The blind assassin, New York, Rosetta Books, 2003).

Heidegger focaliza su confrontación en el concepto de 'negatividad'.[463] ¿Cuáles son las características de este concepto en Hegel? Para Heidegger, la 'negatividad' hegeliana se reduce a "una *diferencia* de la conciencia"[464], o sea, una diferencia óntica.

[463] Es por lo menos curioso que Heidegger no emplee el término 'dialéctica' en ninguna parte de sus notas sobre Hegel.

[464] Recuérdese el curso de la *reducción* progresiva: el Ser es reducido a representación, es decir, a imagen del sujeto, el cual es reducido a conciencia que representa representaciones diferentes. La diferencia de la conciencia es la negatividad, es decir, la conciencia representativa se reduce a negatividad, a diferenciar representaciones. El destino de la filosofía de Hegel está decidido de antemano: todo su pensamiento queda reducido a idealismo subjetivo, inmanencia de la conciencia subjetiva absolutizada. Detrás de la confrontación de Heidegger, se oculta la temprana crítica de Feuerbach: "El ser con el que comienza la filosofía no puede separarse de la conciencia, ni la conciencia puede separarse del ser. Así como la realidad de la sensación es la cualidad, e inversamente, la sensación es la realidad de la cualidad, así también el ser es la realidad de la conciencia, al tiempo que, inversamente, la conciencia es la realidad del ser —sólo la conciencia es el ser *real*—." (Feuerbach, L., "Tesis provisionales para la reforma de la filosofía", en *Aportes para la crítica de Hegel*, Buenos Aires, Editorial La Pleyade, 1974, p. 74).

La base de su interpretación la encuentra en la afirmación de que 'toda determinación [= diferencia, para Heidegger] es negación'[465] y solo el 'algo' es 'ser determinado', mientras que el puro Ser es indeterminado,[466] no es 'algo' y en eso idéntico a la Nada. Consecuentemente, la diferencia hegeliana 'olvida' la pregunta por la *di-ferencia* ontológica (que 'debe permanecer incuestionable').

La negatividad hegeliana, para Heidegger, se caracteriza como *diferencia* 'de la conciencia'[467]. Al caracterizarla de esta manera, ya está todo decidido de antemano: todo el pensamiento de Hegel queda reducido al *idealismo subjetivo*, a la inmanencia de la conciencia subjetiva.[468] Esta negatividad así caracteri-

[465] Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, pp. 146-7.

[466] Aquí estriban las críticas de Hegel a la filosofía de Spinoza, quien concibe a la Substancia como indeterminada.

[467] "Pero *diferencia* es el diferenciarse del yo [respecto] del objeto [Habría que decir, desde Hegel: diferencia es el diferenciarse *del objeto respecto de sí mismo* que produce pensamiento o conciencia, o mejor, autoconciencia]. Antes bien, este diferenciarse es sólo un —el próximo, inmediato— hacia aquí y lejos de…" Cf. Heidegger, M., *Hegel,* Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 59.

[468] Sin embargo, Hegel escribe: "El algo es la *primera negación de la negación,* como simple relación consigo misma, *existente*. Existencia, vida, pensamiento, etc., se determinan esencialmente en relación a un *existente viviente, pensante (yo),* etc. Esta determinación es de la mayor importancia, para no permanecer detenidos en la existencia, la vida, el pensamiento, etc., e incluso tampoco en la *divinidad* (en lugar de Dios) [entendidas todas] como universalidades. *Algo* vale para la representación con todo derecho como *un real*. Sin embargo *algo* es todavía una determinación muy superficial; tal como la *realidad* y su *negación,* tampoco el ser determinado y su determinación son ya por cierto los vacíos ser y nada, pero son determinaciones totalmente abstractas. Por esto son ellas también las expresiones más corrientes, y la reflexión no educada filosóficamente se sirve de ellas al máximo, vierte dentro de ellas sus distinciones y cree con esto tener algo justamente bueno y firmemente determinado. —Lo negativo de lo negativo, en tanto *algo,* es sólo el comienzo del sujeto—; el ser en sí sólo en tanto absolutamente indeterminado. Se determina luego ante todo como existente por sí, y así a continuación, hasta que sólo en el concepto llega a poseer la concreta intensidad del sujeto. Por fundamento de todas estas determinaciones está la unidad negativa consigo misma. Pero respecto a esto se debe diferenciar bien la negación como *primera,*

zada "es lo incuestionable: negatividad como esencia[469] de la subjetividad"[470]. Sin embargo, para Hegel, la negatividad es la esencia del ser absoluto[471] o de la idea absoluta y no la esencia de la subjetividad como opuesta a la objetividad o al ser o a la substancia. La subjetividad es el devenir del ser, el devenir de la substancia, el devenir de la objetividad.

Puesto que solo en los entes hay diferencia y determinación[472], solo en ellos hay negación. Sin embargo, Hegel escribe en la *Ciencia de la lógica*: "Su verdad [del ser y el no ser], pues, consiste en este *movimiento* del inmediato desaparecer de uno en otro: el *devenir;* un movimiento donde los dos son diferentes, pero por vía de una diferencia que al mismo tiempo se ha resuelto inmediatamente". La diferencia no solo se predica de los entes *sino también* de Ser y Nada, pero mientras que en estos es diferencia inmediata y abstracta, en aquellos es mediata o desarrollada.

Como consecuencia, para Heidegger, "la negatividad no puede ser determinada a partir de la nada hegeliana", ya que al ser in-determinada, excluye la negatividad, aunque parezca "ser la

---

como negación *en general,* de la segunda, la negación de la negación, que es la negatividad concreta *absoluta,* tal como aquella primera es, al contrario, sólo la *negatividad abstracta*." (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, pp. 104-105. Subrayados nuestros).

469 Esencia = ser del ente (Cf. Heidegger, M., *Hegel,* Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 107).

470 Heidegger, M., *Hegel,* Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 35.

471 "Las ambigüedades, que tan abundantemente muestran las doctrinas de Hegel y que nuestros iniciales ejemplos ilustraron, tienen, en definitiva, una significación positiva: *nos previenen de pensar el concepto del todo* y, en última consecuencia, por tanto, el concepto de ser, en términos de total determinación. Por el contrario, la síntesis omni-abarcadora que el idealismo especulativo de Hegel pretende cumplir, *contiene una tensión no resuelta*" (Gadamer, H., "Hegel y Heidegger", en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 1981, p. 139).

472 Si se acepta esta premisa, se evidencia la incoherencia de la pregunta heideggeriana, pues si solo se puede predicar la diferencia *de los entes* (y no del Ser o de la Nada, que son in-diferentes), entonces no se puede preguntar tampoco por la diferencia *entre* Ser y ente.

‘encarnación’ de la *noedad* [*Nichtheit*]”.[473] El ‘punto de vista’ de Heidegger, de este modo, no es otra cosa que una tautología. La totalidad de la historia de la metafísica es el progresivo olvido de la diferencia ontológica y Hegel pertenece a la historia de la metafísica: *es su culminación*. Por tanto, en Hegel debe poder constatarse el olvido de la diferencia ontológica. Como Hegel es ‘esencialmente’ un metafísico, es lógico que parta del olvido de la diferencia entre ser y ente y ‘reduzca’ la pregunta por el ser a la pregunta por lo que es, por lo ente. Es igualmente ‘esencial’ a su punto de vista metafísico el ‘negarse’ a la pregunta por el ser y por la di-ferencia. Aquí ‘negación’ significa ‘represión’, ‘exclusión de la conciencia’, ‘invalidación’. La metafísica ‘niega’ (olvida, excluye) la pregunta por la diferencia ontológica. “Esta ne-gativa, [es] un presupuesto esencial de la posible ab-solutez del pensar incondicionado”. Para Heidegger, entonces, no se trata de preguntar qué niega la negación sino qué *excluye* la negatividad. La respuesta es, por supuesto, la *diferencia ontológica*.

Teniendo como base la negación/exclusión de la pregunta ontológica, el problema del comienzo se encamina decididamente hacia lo ente. Desde este contexto, “lo primero verdadero, es decir, ‘ente’ en sentido más amplio es el devenir.”[474] Heidegger tiene razón al considerar al devenir como la primera verdad, pero no es ‘ente’ sino *acaecer*, motilidad.[475] Heidegger entiende el devenir como ‘in-estabilidad’ [*Un-beständigkeit*], pero Hegel dice: “El devenir es una *inquietud irremediable* [*haltungslose Unruhe*], que se hunde/desvanece en un resultado quieto/tranquilo/calmo”.[476]

[473] Heidegger, M., *Hegel,* Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 35. Heidegger ‘repite’ el ‘punto de vista’ kantiano en tanto pregunta por las ‘condiciones de posibilidad’ o por la incondicionalidad. También cuando pregunta por la esencia como entidad o como *noedad.*

[474] Heidegger, M., *Hegel,* Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 41.

[475] Cf. Marcuse, H., *Ontología de Hegel*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1970, p. 21.

[476] Das Werden ist eine haltungslose Unruhe, die in ein ruhiges Resultat zusammensinkt. Cf. Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-

¿Cuál es el *origen* de la negatividad en Hegel? "¿Es esta pregunta decisiva; es en general una pregunta? ¿No es la *negatividad* de Hegel indudablemente una tal del pensar y la pensabilidad?[477]"[478] El saber absoluto ha interiorizado toda diferencia y negatividad. Consecuentemente, el origen de la negatividad solo puede estar al interior del saber absoluto, en el que lo primero es "la conciencia como 'yo represento algo'".[479] Pero toda negación supone algo contrario o contrapuesto que es lo negado, de manera que no podría ser originaria. La diferencia entre el 'es' y el 'no es' queda siempre dentro de lo óntico. La negatividad abstracta de la nada inmediata e indeterminada ¿es el origen de la plena negación de la negatividad absoluta? ¿O es la plena negación el origen de la negatividad abstracta, del 'no' del no-ser? "¿*De dónde* es entonces *tomada* la negatividad misma (¿del 'juicio' del 'pensar'?; ¿y éste? (A 'es' B) ¿y con qué derecho empleada así?"[480][481]

Hachette, 1974, I, p. 97.

[477] Ésta es una pregunta 'retórica'. Si se la considera como una afirmación es falsa. La negatividad del pensar y de la pensabilidad son las antinomias kantianas, o el vacío y el mal en Spinoza, o la guerra en Hobbes, o la contradicción para la lógica formal. Para Hegel se trata de la negatividad *del ser* o la nada *del ser*. El origen de la nada está en el ser, así como el origen del ser está en la nada. Si la pregunta por el origen es la pregunta por el *comienzo*, ésta es una mala pregunta y Hegel señala su defecto al comienzo mismo de la *Lógica*: "¿cuál debe ser el comienzo/inicio de la ciencia?" Si la pregunta por el origen es la pregunta por el *fundamento* de la negatividad de lo negativo, esta pregunta la responde mostrando que lo negativo no tiene ni necesita fundamento. Lo negativo es origen. No hay origen de lo negativo en Hegel como no hay origen del Abismo (*Ab-Grund*) en Heidegger.

[478] Heidegger, M., *Hegel,* Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 49.

[479] Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 51.

[480] Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 59.

[481] En el juicio la negatividad es 'reflexiva', es decir, todavía supone la exterioridad de los términos (S 'es' P). En el juicio la relación es exterior a los términos relacionados (S y P). Por eso el juicio es inadecuado para expresar la lógica dialéctica, es decir, el orden del Ser. Cf. Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, capítulo 1, Nota 2, pp. 83 ss.

"La negatividad es sólo para el pensar metafísico [de Hegel] absorbida en la positividad; la nada es el abismal *contra* el ser [*Seyn*], pero, *en tanto esto, su esencia.* [...] *Pensar* la nada significa: interrogar a la verdad del ser [*die Wahrheit des Seyns*] y experimentar la indigencia[482] del ente en totalidad."[483] En tanto la negatividad es absorbida en la positividad –piensa Heidegger-, *no es tomada en serio*. Ya sea que se la piense como vacío en la naturaleza, o como mal en la moralidad, o como pecado en la religión, o como injusticia en la sociedad y el Estado, siempre es reabsorbida en la positividad de la naturaleza, del bien, de la salvación o de la justicia. Incluso cuando se la piensa como la muerte resulta finalmente reabsorbida en la vida:

> La negatividad como desgarramiento y separación es la 'muerte' — *el señor absoluto*[484]*, y 'vida* del espíritu absoluto' no significa otra cosa[485] que *soportar y solventar la muerte*.[486] (Pero esta 'muerte' no se puede tomar nunca en serio; ninguna καταστροφή posible, ninguna caída y subversión posible;

[482] Esta indigencia del ente ¿no hace referencia al viejo tema cristiano de las creaturas dependientes del Creador?

[483] Heidegger, M., *Hegel,* Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 37. ¿Por qué la indigencia del ente y no la del ser? La indigencia del ente ¿no revela la indigencia del ser mismo?

[484] G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Según el texto de la edición original de Johannes Hoffmeister, Leipzig, 1937, p. 148, citado por Heidegger. El texto de referencia sigue así: "Y es que esta conciencia no ha tenido miedo de esto o de aquello, en este instante o en este otro, sino que *ha tenido miedo por su esencia* toda; pues ha sentido el temor de la muerte, del señor absoluto. Al sentirlo, *se ha disuelto interiormente*, *se ha estremecido en sí misma de medio a medio*, y ha sacudido todo lo que de fijo y firme hubiera en ella. Mas este puro movimiento universal, *el absoluto fluidificarse de toda subsistencia es la esencia simple de la autoconciencia*, la negatividad absoluta, el puro *ser para sí* que está, por lo tanto, en esta conciencia" (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, edición de F. Duque, Madrid, Abada Editores-UAM Ediciones, 2011, p. 267).

[485] Este es un significado extremo, que evidencia el poder del espíritu en tanto capaz de afrontar la muerte y sostenerse ante ella.

[486] Nuevamente, Heidegger se sostiene en la *Fenomenología del espíritu* y no considera las referencias al texto de la *Lógica*.

> todo amortiguado y allanado. Todo está ya *incondicionalmente* asegurado y acomodado).[487]

Tomar en serio la negatividad es –para Heidegger- pensarla como la Nada, pero como la Nada que no puede ser reabsorbida en lo positivo, "la nada como el ab-ismo [*Ab-Grund*], [esto es] el ser [*Seyn*] mismo. Pero aquí el ser (*Seyn*) no metafísicamente, hacia el ente y desde él, sino desde su verdad."[488] Este camino *está vedado para la metafísica* y, por lo tanto, para Hegel.[489] Heidegger entonces consigue definir el significado de la negatividad como diferencia en Hegel:

> La *diferencia* es el esencial *triple diferenciarse* del saber absoluto, es decir, el referir-se-*a-sí-mismo* como inclusión de lo diferente.[490] Esta *diferencia es negatividad* absoluta,

[487] Heidegger, M., *Hegel,* Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 55. Lamentablemente, Heidegger no da ninguna referencia acerca del fundamento de esta interpretación. Es interesante señalar que *Žižek* y Carew lo entienden *exactamente al revés*. Cf. Carew, J., *Ontological Catastrophe: Žižek and the Paradoxical Metaphysics of German Idealism*, University of Michigan Library, Open Humanities Press, 2014.

[488] Heidegger, M., *Hegel,* Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 81.

[489] El nombre que Hegel le da a esta *inmanencia absoluta de la trascendencia* es 'negatividad absoluta', como deja claro de manera ejemplar en la dialéctica del amo y el esclavo. "¿Qué obtiene entonces el esclavo a cambio de la renuncia a toda la riqueza de su Ser en particular? *Nada*, en la superación de su Ser terrestre particular, el Esclavo no llega a un nivel más alto de un yo espiritual; todo lo que tiene que hacer es cambiar su posición y reconocer en (lo que se le aparece como) el abrumador poder de destrucción que amenaza con destruir su identidad particular, la *negatividad absoluta que forma el núcleo mismo de su propio Ser*. (…) lo que temía en el temor a la muerte era el poder negativo de su propio Ser. Así, no hay inversión de la negatividad en una realidad superior, la única positividad superior aquí es esta negatividad en sí" (Žižek, S., *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Madrid, Akal, 2015, p. 220-221).

[490] Desde esta perspectiva, lo positivo y lo negativo, lo uno y lo otro, o como quiera llamárselos, son extraños y externos el uno al otro, pero lo que Hegel trata de pensar es el movimiento de lo positivo o de lo uno que deviene negativo u otro, para encontrarse a sí mismo en el otro. Al 'representarse' la diferencia y lo negativo Heidegger 'espacializa' el tiempo y el movimiento.

> en tanto justamente *afirma* lo diferente como lo otro en su pertenencia a lo uno y de este modo convierte lo uno mismo en lo otro.[491]

La negatividad que no se toma en serio muestra su verdadera cara: reducción óntica, reducción de toda diferencia a identidad,[492] a lo uno, a lo positivo. Expresado con 'claridad' heideggeriana: "El *no* de la apropiación verdadera, es decir, precisamente re-presentativa de modo incondicional, de lo sabible en su plena sabiblidad del incondicionado saberse-a-sí-mismo."[493]

La diferencia es diferencia *de la conciencia*, es falta, es carencia.[494] Siguiendo la interpretación nietzscheana de la dialéctica, Heidegger sostiene que lo que mueve a la conciencia es precisamente esa falta. "*Lo negativo*, el carecer del que carece, es lo que mueve, no el mero *haberse ido*, sino el *faltar —co-pertenecer-a*

[491] Heidegger, M., *Hegel,* Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 59.

[492] Horkheimer coincide plenamente con Heidegger en este punto: "…la doctrina de la identidad absoluta de sujeto y objeto es algo de lo que se parte de antemano y que en todo momento constituye el punto de vista. En esta filosofía [de Hegel] las diferencias y tensiones solo pueden ser reinterpretadas como 'contradicciones' porque ya de antemano son concebidas como pensamientos del sujeto que todo lo abarca y con todo se identifica" (Horkheimer, M., *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1982, p. 124).

[493] Heidegger, M., *Hegel,* Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 59.

[494] Hegel hace referencia a lo negativo como falta o carencia cuando dice que en cierto sentido "*la nada es sólo ausencia del ser*, y así las tinieblas son sólo *ausencia* de la luz, el frío sólo ausencia del calor, etc. (…) Acerca de esta aguda reflexión puede, en este terreno de los objetos empíricos, observarse empíricamente que las tinieblas se muestran por cierto eficientes en la luz, en cuanto que la determinan en color, y sólo por este medio, la hacen participar de la visibilidad, mientras que, como se dijo anteriormente, en la luz pura se ve tan poco como en las puras tinieblas. Pero la visibilidad representa una actividad en el ojo, donde aquel elemento negativo tiene un papel tan importante como la luz que vale como elemento real, positivo. (…) Pero *una determinación es ella misma una negación*; y así son nadas negativas; *pero una nada negativa es algo afirmativo*." (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, p. 93).

ello—".[495] La negatividad es inmanente a la conciencia. La negatividad y la conciencia se co-pertenecen, son co-originarias: "'No' y conciencia son *igualmente originarios*."[496] Sin embargo, desde Hegel, esta negatividad es completamente abstracta. En la *Fenomenología* ya se hizo referencia a ella: "El escepticismo que finaliza con la abstracción de la nada o de la vaciedad no puede seguir avanzando desde esta última, sino que tiene que quedarse a la expectativa de que se le ofrezca algo nuevo, y de qué se le ofrezca, para precipitarlo al mismo abismo [*Abgrund*] vacío."[497] Y en la *Lógica*:

> Si al contrario se toma la realidad en su determinación, entonces —puesto que ella contiene esencialmente el momento de lo negativo el conjunto de todas las realidades se convierte también en el conjunto de todas las negaciones, en el conjunto de todas las contradicciones y ante todo, de cierta manera, en el *poder* absoluto, en que todo determinado es absorbido. Pero, como este mismo [poder absoluto] existe sólo en cuanto que tiene todavía frente a sí algo no eliminado por él, así, en tanto se lo piensa ampliado hasta convertirse en un poder cumplido, carente de límites, se convierte en la abstracta nada. Aquel real en todo lo real, el *ser* en toda *existencia*, que debe expresar el concepto de Dios, no es otro que el ser abstracto, es lo mismo que la nada.[498]

[495] Heidegger, M., *Hegel,* Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 61.

[496] Heidegger, M., *Hegel,* Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 61.

[497] Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, traducción de F. Duque, Abada Editores-Universidad Autónoma de Madrid, 2010, p. 151.

[498] Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, pp. 102-103.

Finalmente, como ejemplo del método interpretativo de Heidegger considérense estas caracterizaciones de la negatividad como esencia de la conciencia absoluta mediante la referencia a las fuentes hegelianas: "*El dividir* es el 'poder absoluto'[499], 'la íntima fuente de toda actividad'[500]; lo poderoso es lo real, mas lo real es el saber *absoluto*. El saber como saber-se."[501] Al situar las citas en el contexto, la interpretación varía considerablemente. Dice Hegel:

> El pensar formal se crea, a este propósito, el principio determinado de que la contradicción no puede ser objeto del pensamiento; pero, en realidad, el pensamiento de la contradicción es el momento esencial del concepto. El pensar formal piensa, de hecho, también la contradicción; solamente que la aparta inmediatamente de sí, y al hacerlo así traspasa de la contradicción solamente a la negación abstracta.
> La negatividad considerada constituye ahora el *punto de repliegue* del movimiento del concepto. Es el *punto simple de la referencia negativa* a sí mismo, la fuente más íntima de toda actividad, de todo automovimiento viviente y espiritual, el alma dialéctica, que tiene todo lo verdadero en sí mismo, y por cuyo medio ella solamente es un verdadero: en efecto, sólo sobre esta subjetividad se funda la eliminación de la oposición entre concepto y realidad y la unidad, que es la verdad.[502]

[499] G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*. Editada por Georg Lasson. Leipzig, 1923. Segunda parte, libro III, p. 214. (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, traducción castellana de A. y R. Mondolfo, Ediciones Solar, Buenos Aires, 6a. edición, 1993. t. II, p. 250, citado por D. Picotti).

[500] Cf. op. cit., 2da. parte, libro II, p. 33. (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, traducción castellana de A. y R. Mondolfo, Ediciones Solar, Buenos Aires, 6a. edición, 1993. t. II, p. 45, citado por D. Picotti).

[501] Heidegger, M., *Hegel,* Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 61.

[502] Hegel, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, traducción castellana de A. y R. Mondolfo, Ediciones Solar, Buenos Aires, 6a. edición, 1993. t. II, p. 374.

Aquí se está haciendo referencia al pensar formal, abstracto, que ha desarrollado una cierta 'ternura' respecto de las cosas y que no logra asumir la contradicción. Para este entendimiento abstracto y unilateral, solo se puede 'traspasar' de la afirmación a la negación abstracta sin poder concebir la actividad, el automovimiento viviente y espiritual, el 'alma dialéctica'.

Hasta aquí se ha considerado la negatividad desde el punto de vista interpretativo de Heidegger. Considérese ahora el 'punto de vista' de Hegel.

9. ¿Qué es la negación (*Aufheben*)? ¿Qué es lo negativo?

Hegel dice que la 'Negación' es un concepto especulativo, con lo que se quiere significar que contiene 'determinaciones opuestas', es decir, alberga una contradicción. Sin embargo, la contradicción no señala un límite infranqueable sino una oposición superada, una unidad de momentos opuestos.[503] Este tipo de conceptos es, por lo tanto, ininteligible para la 'sana razón' (*ratio*). La negación es así una unidad en la que los momentos contradictorios son conservados. Que sean momentos de una

[503] "Ante todo observo que Kant quiso dar una apariencia de acabamiento a sus cuatro antinomias cosmológicas mediante el principio de división que tomó en préstamo de su esquema de las categorías. Sin embargo, una consideración más honda de la naturaleza antinómica o, más verdaderamente, dialéctica de la razón muestra en general *cada concepto* como una unidad de momentos opuestos, a los que por lo tanto, podría darse la forma de afirmaciones antinómicas. El devenir, el existir, etc., y cualquier otro concepto podrían así suministrar sus particulares antinomias, y por lo tanto podrían establecerse tantas antinomias cuantos conceptos se den. El escepticismo antiguo no se dejó amedrentar por el trabajo de mostrar en todos los conceptos que encontró en las ciencias, estas contradicciones, o sea las antinomias." (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, edición de F. Duque, Madrid, Abada Editores-UAM Ediciones, 2011, p. 299; Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, p. 168. Énfasis nuestro).

unidad superior[504] implica que han perdido su autonomía y unilateralidad[505] para ser-en-relación.[506]

[504] “El sentido de la dialéctica, para Hegel reside precisamente en que al empujar las diferentes posiciones hasta el extremo de obtener contradicciones, tiene lugar el paso hacia *una verdad superior* que une los extremos de esas contradicciones: la fuerza del espíritu está en la síntesis como la mediación de todas las contradicciones” (Gadamer, H., “Hegel y Heidegger”, en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 1981, p. 132).

[505] “De esta manera, la dialéctica se convierte, frente a las *unilaterales abstracciones del entendimiento*, en el abogado de lo concreto. El universal poder de síntesis de la razón no sólo es capaz de mediar en todas las oposiciones del pensamiento, sino que puede sublimar también todas las oposiciones de la realidad. Esto encuentra cabalmente corroboración en la historia, en la medida en que las más extrañas, inescrutables y hostiles fuerzas que la historia nos presenta, se superan mediante el poder de reconciliación de la razón. La razón es la reconciliación de la ruina” (Gadamer, H., “Hegel y Heidegger”, en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 1981, p. 133).

[506] “La palabra *Aufheben* [eliminar] tiene en el idioma [alemán] un doble sentido: significa tanto la idea de conservar, *mantener,* como, al mismo tiempo, la de hacer cesar, *poner fin.* El mismo conservar ya incluye en sí el aspecto negativo, en cuanto que se saca algo de su inmediación y por lo tanto de una existencia abierta a las acciones exteriores, a fin de mantenerlo. —De este modo lo que se ha eliminado es a la vez algo conservado, que ha perdido sólo su inmediación, pero que no por esto se halla anulado.— Las mencionadas dos determinaciones del *Aufheben* [conservar/eliminar] pueden ser aducidas lexicológicamente como dos *significados* de esta palabra. Pero debería resultar sorprendente a este respecto que un idioma haya llegado al punto de utilizar una sola y misma palabra para dos determinaciones opuestas. Para el pensamiento especulativo es una alegría el encontrar en un idioma palabras que tienen en sí mismas un sentido especulativo; y el idioma alemán posee muchas de tales palabras. El doble sentido de la palabra latina *tollere* (que se ha hecho famoso por el chiste de Cicerón: *tollendum esse Octavium* = Octavio debe ser levantado-eliminado) no llega tan lejos; la determinación afirmativa llega sólo hasta el levantar. Algo es eliminado sólo en cuanto que ha llegado a ponerse en la unidad con su opuesto; en esta determinación, más exacta que algo reflejado, puede con razón ser llamado un *momento.* (…) Más a menudo todavía se nos va a imponer la observación de que el lenguaje técnico de la filosofía emplea para las determinaciones reflejadas expresiones latinas, o porque el idioma materno no tiene ninguna expresión para ellas, o bien porque aun cuando las tenga, como en este caso, su expresión recuerda más lo inmediato, y la lengua extranjera, en cambio, más lo reflejado.

“El sentido y la expresión más exactos que el ser y la nada reciben en cuanto que desde ahora son *momentos,* tienen que ser presentados [más adelante] en la consideración del ser determinado, como la unidad en la cual ellos son

Lo *negativo* indica, en primer lugar, *un problema nuevo*. El marco histórico-filosófico concreto que permite plantear este problema es la Ilustración y las filosofías ilustradas de Kant y Fichte principalmente, a las que Hegel llama 'filosofías de la reflexión'. Éstas lograron por primera vez fundamentar la nueva ciencia, la ciencia moderna, que ha extendido su modelo del ámbito empírico natural al conjunto de los conocimientos verdaderos. A través de estos autores 'el entendimiento reflexivo[507] se apoderó de la filosofía' convirtiéndola en un procedimiento de abstracción, separación, definición y fijación.[508] Según esta

---

conservados. El ser es el ser y la nada es la nada sólo en su diversidad mutua; pero en su verdad, en su unidad, han desaparecido como tales determinaciones y ahora son algo distinto. El ser y la nada son lo mismo y *por este ser lo mismo, ya no son el ser y la nada,* y tienen una determinación diferente. En el devenir eran nacer y perecer; en el ser determinado, entendido como una unidad determinada de otro modo, son de nuevo momentos determinados de una manera diferente. Esta unidad constituye ahora su base; de donde ya no han de salir hacia el significado abstracto de ser y nada. [...] Como cada uno de los dos lados opuestos contiene en sí mismo su otro *y* ninguno puede ser pensado sin el otro, de esto se sigue que ninguna de estas determinaciones, tomada por sí sola, tiene verdad, sino que la tiene sólo su unidad. Ésta es la verdadera consideración dialéctica de ellas, tal como su verdadero resultado" (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, pp. 97-98 y 174. Subrayado nuestro).

[507] 'Entendimiento reflexivo' en el sentido del "entendimiento que abstrae y por lo tanto separa y que insiste en sus separaciones" (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, p. 43).

[508] "Por consiguiente, dado que el entendimiento representa la infinita fuerza, que determina lo universal, o viceversa confiere, por medio de la forma de la universalidad, el subsistir fijo a lo que en sí y por sí es instable en la determinación, no es ahora culpa del entendimiento, si no se avanza más lejos. Es una *impotencia de la razón* subjetiva la que hace valer así estas determinaciones, y no es capaz de llevarlas de vuelta a la unidad, por medio de la fuerza dialéctica, opuesta a aquella abstracta universalidad, es decir, por medio de la propia naturaleza, esto es mediante el concepto de aquellas determinaciones. El entendimiento les da sin duda, por medio de la forma de la universalidad abstracta, una, por así decir, *dureza* tal del ser, como no la tienen en la esfera cualitativa ni en la esfera de la reflexión; pero, por medio de esta simplificación, al mismo tiempo las *anima* y *afila* de tal manera, que ellas propiamente consiguen sólo en esta cumbre su capacidad de resolverse y traspasar a su opuesto. La más alta madurez y el grado más alto que cualquier cosa puede alcanzar,

perspectiva dominante “la verdad tendría por base la realidad sensible, las ideas *no serían más que* ideas, en el sentido de que sólo la percepción sensible les daría su contenido y su realidad, y que la razón, al permanecer en sí y para sí, crea sólo quimeras”. Este dominio tiene como efecto la renuncia a la razón como comprensión del sentido del Ser y la pérdida del concepto de verdad que se identifica con ese sentido. ¿Por qué se ha renunciado a la razón y a la *verdad verdadera*? ¿Por qué motivo se ha aceptado el punto de vista del entendimiento reflexivo?

> El motivo de esta representación, que se ha generalizado, tiene que ser buscado en la observación de la *necesaria contradicción* de las determinaciones del entendimiento para consigo mismas. La mencionada reflexión consiste en lo siguiente: *superar* lo concreto inmediato, *determinarlo* y *dividirlo*. Pero tal reflexión debe también *superar* sus determinaciones *divisorias, y* ante todo, tiene que *relacionarlas* mutuamente. Pero desde el punto de vista de establecer esta relación surge su contradicción. Esta relación de la reflexión pertenece en sí a la razón; elevarse sobre aquellas determinaciones, hasta alcanzar a conocer el contraste contenido en ellas, es el gran paso negativo hacia el verdadero concepto de la razón.[509]

El entendimiento reflexivo (y la ciencia moderna que se fundamenta en él) se ha puesto un límite infranqueable que, en caso

son aquéllos en que empieza su ocaso. La firmeza de la determinación, donde el entendimiento parece quebrarse, es decir, la forma de lo imperecedero, es la de la universalidad que se refiere a sí. Pero ésta pertenece en propiedad al concepto; y por consiguiente en ella misma se halla expresada la *resolución* de lo finito, y se halla en una infinita proximidad. Esta universalidad *argumenta* de inmediato la determinación de lo finito y *expresa* su inadecuación frente a ella. O más bien, su adecuación está ya presente; lo abstractamente determinado está puesto como uno mismo con la universalidad, y precisamente por eso no está puesto como *para sí*, pues sería así solamente un determinado, sino sólo como unidad de sí mismo y de lo universal, es decir, como concepto” (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, II, p. 540).

[509] Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, pp. 43-44.

de no ser respetado, conduciría irremediablemente al extravío, a la quimera y a la ilusión. En este contexto de la ciencia moderna, donde el problema principal es determinar un fundamento y un método seguros que permitan el progreso[510] de la ciencia[511], lo

[510] La noción de progreso proviene de la ilustración, donde hace referencia, por un lado, al progreso en la razón y en el conocimiento y la ciencia. Por otro lado, se pregunta si esta idea de progreso puede extenderse también a la moral y a la libertad (Rousseau responde negativamente, Kant responde afirmativamente). Ambas cuestiones parecen remitir al progreso histórico y, en un plano más amplio, a la evolución y a la temporalidad. Se suele oponer el tiempo cíclico de la naturaleza al tiempo progresivo lineal de la historia en el que no habría rupturas. Hegel se opone a la idea de progreso del iluminismo que afirma que en la historia se avanza desde una menor racionalidad hacia una mayor racionalidad (poniendo la metáfora de la evolución de la niñez hasta la madurez, que es un recorte del tiempo cíclico natural) o desde una menor libertad hacia una mayor libertad. En Hegel, todo proceso contiene momentos de negación, de ruptura, de discontinuidad. No solamente cuestiona esta carencia en la idea de progreso sino también en el concepto del Ser en Parménides, en la concepción spinoziana de lo absoluto y en filosofía de la naturaleza de Schelling. Hay pro-gresos pero también re-gresos, hay continuidades pero también rupturas. No hay progreso continuo. No hay tampoco una necesidad mecánica en el proceso, ni determinismo. Si se pretende que, para Hegel, todas las relaciones se reducen a una cierta linealidad o a una lógica 'arbórea' (Deleuze), creo que se trata de una mala interpretación de la dialéctica (tanto de Hegel como de Marx) porque la dialéctica incluye las relaciones sistémicas ('rizomas' –Deleuze-). Todos los acontecimientos están relacionados entre sí. Lo real es totalidad, pero un todo que incluye lo negativo. La construcción del sentido en Hegel no es puramente lineal, sucesiva, unidireccional, 'progresiva'. Es compleja, es holística, es sistémica. Pero debe poder hilarse un sentido a través de todos los acontecimientos. Ése sentido es lo que Hegel llama 'razón'. La razón es el sentido de la historia. La idea de progreso de los iluministas, la concepción de la Providencia divina de los cristianos o el concepto de *nous* de Anaxágoras o de las leyes de la naturaleza son antecedentes todavía inadecuados del concepto de razón en Hegel.

[511] "La única manera de *lograr el progreso científico* —y cuya *sencillísima* inteligencia merece nuestra esencial preocupación- es el reconocimiento de la proposición lógica, que afirma que lo negativo es a la vez positivo, o que lo contradictorio [*Widersprechende*] no se resuelve en un cero, en una nada abstracta, sino sólo esencialmente en la negación de su contenido *particular;* es decir, que tal negación, no es cualquier negación, sino *la negación de aquella cosa determinada,* que se resuelve, y por eso es una negación determinada [*bestimmte Negation*]. Por consiguiente en el resultado está contenido esencialmente aquello de lo cual resulta; lo que en realidad es una tautología,

negativo consiste en "elevarse sobre aquellas determinaciones, hasta alcanzar a conocer el antagonismo contenido en ellas". En otras palabras, lo negativo consiste en superar las contradicciones del entendimiento científico.[512] Éste "es el gran paso negativo [*negative*] hacia el verdadero concepto de la razón".[513] Se trata de un nuevo concepto de razón, "un concepto superior, más rico que el precedente; porque se ha enriquecido con la negación de dicho concepto precedente o sea con su contrario; en consecuencia lo contiene, pero contiene algo más que él, y es la unidad de sí mismo y de su contrario. Por este procedimiento ha de formarse, en general, *el sistema de los conceptos*,[514] y completarse por un curso incesante, puro, sin introducir nada del exterior."[515]Aquí el significado de lo negativo está acotado a un contexto meramente epistemológico o gnoseológico.

---

porque de otro modo sería un inmediato, no un resultado. Al mismo tiempo que la resultante, es decir, la negación, es una negación *determinada,* tiene un *contenido*" (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, p. 50). Lo negativo impulsa el progreso del conocimiento científico. Hay que notar aquí, incluso en este significado parcial, que la negación no es abstracta o general, sino que es una negación determinada. No se trata de la Nada Abismal que disuelve todo fundamento último, sino de la negación de un contenido. Se trata de una contradicción particular, concreta.

[512] "En cuanto que cada uno de ambos lados contrapuestos *contiene en él mismo a su otro*, sin que ninguno pueda ser pensado sin el otro, se sigue de aquí que ninguna de estas determinaciones tiene verdad aisladamente tomada, sino sólo su unidad. Ésta es la consideración dialéctica de verdad de ambos, así como el resultado de verdad" (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, edición de F. Duque, Madrid, Abada Editores-UAM Ediciones, 2011, p. 305).

[513] Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, p. 44.

[514] La ciencia tiene que ser comprendida como un sistema, pero un sistema que contiene y a la vez supera las contradicciones inmanentes. El sistema de la ciencia y el sistema de la realidad no solamente coinciden sino que son un mismo sistema (como los atributos de la substancia spinoziana –pensamiento y extensión-). Pero este sistema, a diferencia de la substancia de Spinoza, contiene lo negativo, que lo impulsa y lo hace progresar.

[515] Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, p. 50.

Pero lo negativo no está contenido solo en el pensamiento del sujeto sino en toda realidad concreta. Hegel rechaza la concepción tradicional de la dialéctica, desde Platón hasta Kant inclusive,[516] en la que lo negativo es un límite para el entendimiento y la ciencia,[517] que se restringe a señalar los errores o las

[516] "La *dialéctica,* que ha sido considerada como una parte separada de la lógica y que, respecto de su fin y de su punto de vista, puede decirse que ha sido desconocida en absoluto, obtiene de esta manera una posición por completo diferente. Igualmente la dialéctica *platónica,* en el mismo *Parménides* y todavía, si prescindimos de él, más directamente en otros lugares, tiene solamente, por una parte, la intención de resolver y refutar por sí misma las afirmaciones limitadas pero, por otra, obtiene en general, como resultado, la nada. De ordinario se conceptúa la dialéctica como un procedimiento extrínseco y negativo, que no pertenece a la cosa misma, sino que tiene su fundamento en la simple vanagloria, como una manía subjetiva de hacer tambalear *y* disgregar lo permanente y verdadero, o por lo menos que no conduce sino a la vanagloria del objeto tratado dialécticamente.
"Kant elevó mucho más la dialéctica —y esto constituye uno de sus méritos más grandes— al quitarle toda la apariencia de acto arbitrario, que tenía según la representación ordinaria, y la presentó como una *operación necesaria de la razón.* Mientras se entendía la dialéctica sólo como un arte de crear espejismos y suscitar ilusiones, se había supuesto sencillamente que ella jugaba un juego falso y que toda su fuerza se fundaba sólo en el ocultamiento del fraude; que sus resultados eran subrepticios y de apariencia subjetiva. Evidentemente las exposiciones dialécticas de Kant, en las antinomias de la razón pura, no merecen muchas alabanzas, cuando se las examina cuidadosamente, como lo haremos con más amplitud en la continuación de este trabajo; pero la idea general, que él puso como fundamento y valorizó, es la *objetividad de la apariencia, y* la *necesidad de la contradicción,* que pertenece a la *naturaleza* de las determinaciones del pensamiento. Primeramente esto acontece, es verdad, en cuanto estas determinaciones son aplicadas por la razón a *las cosas en sí;* pero justamente lo que ellas son en la razón y con respecto a lo que existe en sí, constituye su naturaleza" (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, pp. 51-52).

[517] "Pero, al detenerse sólo en el lado abstracto y negativo de lo dialéctico, el resultado es sencillamente la afirmación conocida de que la razón es incapaz de reconocer el infinito; extraño resultado, en cuanto que, mientras lo infinito es lo racional, se dice que la razón es incapaz de conocer lo racional. Lo *especulativo* está en este momento dialéctico, tal como se admite aquí, y en la concepción, que de él resulta, de los contrarios en su unidad, o sea de lo positivo en lo negativo. Es el aspecto más importante, y también el más difícil para el pensamiento todavía no ejercitado ni libre. Si el pensamiento está todavía ocupado en desprenderse de las representaciones concretas, sen-

falencias en la explicación de la realidad. Cuando Hegel dice que el *verdadero elemento dialéctico*, esto es, lo negativo es "aquello por cuyo medio el concepto se impele adelante *por sí mismo*", no se está refiriendo a los conceptos de las ciencias empíricas, es decir, a 'meros conceptos', sino que se está refiriendo al *sentido del Ser* de todo lo que es verdaderamente real.

10. ¿Qué es la dialéctica?

Para dar respuesta a esta pregunta comentando brevemente los textos[518] hegelianos: "*El entendimiento determina y* mantiene firmes las determinaciones." La función del entendimiento es definir los conceptos, determinar los significados, delimitar y evitar la confusión y el equívoco. En los orígenes mismos de la filosofía, Sócrates planteó esta necesidad propia de la ciencia y de la filosofía y por ello se le reconoce como el 'inventor' del concepto. La definición es un proceso de abstracción de lo singular y de lo particular. La fijación de los significados hace posible la comparación. Pero más allá de las definiciones de los conceptos del entendimiento y de las comparaciones entre ellos, "la razón es negativa [*negativ*] y *dialéctica*, porque resuelve en la nada las determinaciones del entendimiento; es *positiva*, porque produce [*erzeugt*] lo universal, y en él comprende lo particular." La razón es negativa porque disuelve las determinaciones fijadas. Al hacerlo, va más allá del entendimiento. Lo que está más allá del entendimiento no es la nada, sino lo infinito, lo absoluto, que para el entendimiento es incognoscible. La razón-real es también positiva, porque crea, genera o produce lo universal (en el que se incluye lo particular e individual). La razón es

soriales y del razonamiento, primeramente debe ejercitarse en el pensamiento abstracto, en asegurar los conceptos en su *carácter determinado, y* en aprender a conocer por medio de éstos" (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, p. 51).

518 Comentaremos el siguiente texto: Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, Prefacio a la primera edición, p. 29.

positiva porque es inclusiva: tiende a totalizar las partes, los fragmentos o los momentos de un desarrollo. La razón une y pone en movimiento lo que el entendimiento separó y, al hacerlo, disuelve esas determinaciones. El resultado de este movimiento es señalar la insuficiencia de las determinaciones fijadas, mostrar que el límite es también un más allá. ¿Por qué es insuficiente la determinación? Porque la realidad es cambiante y el tiempo destruye todo lo que anteriormente se había determinado. La función de la razón es comprender una realidad que cambia, que se transforma, que fluye.

"Así como el entendimiento suele considerarse en general algo del todo separado de la razón, así también la razón dialéctica suele ser entendida como algo separado de la razón positiva." Se 'representa' a la razón dialéctica o negativa como algo separado y ajeno a la razón positiva, pero ésta es una 'representación' falsa. No se trata de formas distintas de razón sino de dos momentos del desarrollo de la razón. Entendimiento y razón dialéctica son momentos de la razón. "Pero, en su verdad, la razón es *espíritu*, que está por encima de los dos [de la escisión. Es decir, entendimiento y razón, razón negativa y razón positiva], como razón inteligente o entendimiento razonante." La razón es espíritu, es decir, unidad de sujeto y objeto, de pensamiento y realidad, de naturaleza y cultura, de receptividad y espontaneidad. La razón es espíritu en tanto el espíritu es autonegación, autodeterminación. El espíritu no actúa solo sobre la naturaleza sino también sobre sí mismo: se produce a sí mismo. Ni la razón ni el espíritu pueden ser comprendidos como 'sujetos', porque ambos tienen una dimensión 'objetiva'. En Hegel se puede hablar de 'razón objetiva' o de 'espíritu objetivo'. Sin embargo, la 'razón objetiva' no hace referencia a lo que Kant llama los 'objetos de razón', es decir, lo meramente pensable, representable o conceptualizable. El concepto de espíritu no tiene que ser comprendido como una facultad ni como el conjunto de las facultades humanas.

"El espíritu es lo negativo [*Negative*] [Dicho de otro modo: el espíritu es actividad, el espíritu es libertad, el espíritu es crea-

ción de lo nuevo. El espíritu niega la naturaleza pero al mismo tiempo la incluye], es lo que constituye las cualidades tanto de la razón dialéctica como del entendimiento; niega lo simple, y fundamenta así la determinada diferencia del entendimiento; al mismo tiempo la resuelve, y por tanto es dialéctico." Lo real no es simple, no es atómico o indivisible. Es decir, toda realidad es compleja, toda realidad es mediada, toda realidad es movimiento, desarrollo, evolución. Para definir, el entendimiento separa lo que algo es de lo que no es. Toda realidad, cualquier realidad puede ser escindida en dos: es, no es; positivo, negativo. Toda realidad está escindida en sí misma: es y no es, en tanto se mueve y cambia. Toda realidad contiene un 'no' que la inquieta y la hace inestable. La razón dialéctica no se detiene en la contradicción sino que la resuelve. ¿Cómo? Derivando los opuestos uno del otro.

"Pero no se detiene en la nada de esos resultados, sino que en esto es igualmente positivo, y de esta manera ha restaurado lo primero simple, pero como un universal, que es concreto en sí mismo; bajo aquél no se subsume un particular, sino que en esa definición y en la solución de la misma lo particular ya se ha determinado." Hay un resultado escéptico, negativo, una nada, una disolución. Pero *esto no es lo último* sino un momento o un paso. Todo flujo de lo real atraviesa la disolución y el escepticismo. Ya en Descartes hay una comprensión del lugar y la función de la duda y el escepticismo como medio y no como fin. El movimiento de los contradictorios se resuelve en una nueva unidad, que no es un retroceso a los momentos previos al movimiento, sino una nueva quietud inquieta, una nueva realidad más compleja.

"Este movimiento espiritual, que en su simplicidad se da su determinación y en ésta se da su igualdad consigo mismo, y representa al mismo tiempo el desarrollo inmanente del concepto, es el método absoluto[519] del conocimiento, y al mismo tiempo, el

[519] En oposición a este concepto del método filosófico, para Heidegger se trata siempre de '*un* sendero' entre otros igualmente legítimos, ya que "no existe una

alma inmanente del contenido mismo. Sólo sobre estos senderos que se construye por sí misma, creo yo, puede la filosofía ser una ciencia objetiva, y demostrativa".[520] Descartes había explicitado *un* método útil para el desarrollo del conocimiento; Hegel sostiene que la dialéctica es *el* método y justifica su postura señalando que el método no es subjetivo sino el camino de desarrollo de la cosa misma, de la realidad. No hay otra forma de comprender el camino que sigue la realidad que *haciendo* ese camino. Por eso hay que decir que el método es *práctico*. El curso de la cosa misma y el curso de la demostración son uno solo y el mismo. El despliegue de la realidad y el desarrollo del conocimiento se identifican, como ya había señalado Spinoza.

La dialéctica es 'objetiva', pero lo objetivo no es entendido como 'lo arrojado frente al sujeto' o como lo que el sujeto aprehende a partir de los datos sensibles de los objetos, sino como el sentido de la cosa misma.[521] Hay un orden necesario en el sentido de la realidad que no es objeto de la sensibilidad sino solo de la razón-real (en sentido hegeliano). La sensibilidad, que incluye los sentidos, los sentimientos, la intuición o la conciencia sensible, no puede erigirse en fundamento de la necesidad dialéctica. En este punto Hegel se alinea con el 'racionalismo' moderno de Descartes, Spinoza, Leibniz y Kant: lo determinante es la razón.[522]

---

garantía *a priori* de que será ése el que nos conduzca a nuestra meta" (Steiner, George, *Heidegger*, México, F. C. E., 1978).

[520] Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, Prefacio a la primera edición, p. 29. Subrayado nuestro.

[521] Éste es el mismo significado que le da Heidegger cuando dice: "El asunto del pensar está en juego. Asunto *[Sache]* quiere decir aquí: aquello que desde sí exige ser dilucidado. Para corresponder a tal exigencia es necesario que nos expongamos el asunto del pensar y que estemos dispuestos a permitir que el pensar, *en cuanto determinado por su asunto*, se transforme" (Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía, 13*(1), Universidad de Chile, pp. 115-130).

[522] "¿Cómo son posibles una necesidad y el sentido de ésta, si la apariencia fugaz y superficial de lo sensible y lo singular se considera como lo verdadero? Pero la filosofía da la intuición *conceptual* de lo que hay que pensar de la rea-

11. Conclusiones

La filosofía de Hegel es ineludible para todo intento de pensamiento posterior y su sombra se yergue, como advierte Žižek, sobre todos los que le han sucedido. La cuestión es qué actitud adoptar ante una filosofía que se identifica con toda la historia del pensamiento anterior y que, de alguna manera, ha integrado a sus propios críticos. Como no es posible eludir a Hegel, Heidegger decide confrontar con él. Sin embargo, no es una discusión inmanente sino una confrontación desde la lejanía, de lo que excede a todo ente y a todo intento de fundamentación de lo ente, es decir, a la metafísica. Heidegger decide confrontar con la dialéctica 'onto-teo-lógica' desde la ontología. No se trataría de una renuncia al pensamiento sino 'solo' a la metafísica[523]. Aunque el sistema hegeliano ha interiorizado cada uno de las posiciones y de los momentos en la totalidad absoluta, la confrontación apunta a lo 'originario', es decir, a lo 'no pensado' en lo pensado y esto es el ser. El ser es lo no pensado en la metafísica que solo se ha ocupado de lo que es. Entonces, para Heidegger, la confrontación se hace posible desde la pregunta por el Ser que es aquella que se ha eludido u 'olvidado' en la filosofía de Hegel.

Una cuestión central en la confrontación, entonces, es la comprensión del concepto de Ser. Aquí se produce una distorsión importante que no sigue las advertencias terminológicas que hace el mismo Heidegger. La confrontación no se vale de la crítica (que no haría mella alguna al sistema) sino de la interpretación de las afirmaciones de Hegel desde aquella pregunta originaria. En el desarrollo de este capítulo se ha procurado

---

lidad del ser sensible, y permite aquellos grados del sentimiento, la intuición, la conciencia sensitiva, etc., al entendimiento, puesto que en el devenir de éste son por cierto sus condiciones, pero solamente en el sentido de que el concepto surge *de la dialéctica y nulidad de ellos* como de su fundamento, pero no en el sentido de que esté condicionado por la *realidad* de ellos" (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, p. 520).

[523] Para algunos autores como Lukács o Adorno esto implica renunciar a la razón para abrazar el 'irracionalismo'.

mostrar que la interpretación de Heidegger derivó en 'interpretosis', es decir, un forzamiento y una distorsión del sentido de los textos hegelianos que producen una depotenciación del pensamiento dialéctico. Así se evidenció en la 'interpretación' del significado del Ser: como 'saber absoluto', como 'idea absoluta' y como 'racionalidad de lo real'. En los tres casos la interpretación reduce un movimiento de relación a uno de sus momentos: saber, idea, razón; es decir, sujeto. Como efecto de la 'interpretosis' se produce una reducción de lo ontológico a lo óntico y de lo óntico a lo subjetivo. Tomando distancia de esta 'interpretación', en este capítulo se han señalado lecturas alternativas de la conceptualización hegeliana del Ser, de lo Absoluto, del Espíritu y la relación sujeto/objeto, de la razón-real y de la realidad-racional más allá de la reducción al sujeto y a la conciencia y del juicio como lugar de la verdad.

Como resultado de sus interpretaciones Heidegger sostiene que "el punto de vista de Hegel es el del idealismo absoluto", el cual culmina la historia de la metafísica. El idealismo es una perspectiva fundada en el sujeto, de lo cual se deriva que el punto de vista de Hegel no pueda escapar nunca de la mera conciencia. Este resultado profundiza el cuestionamiento ya planteado sobre la comprensión del Ser. Al igual que en ese momento, aquí señalamos una interpretación alternativa (sostenida sobre los textos de la *Lógica*) en donde Hegel redefine el concepto de método, liberándolo de la perspectiva cartesiana: por 'método' hay que entender el movimiento del contenido *en sí mismo* (no para el sujeto), impulsado por lo negativo. Señalamos, además, otro texto en el que Hegel critica este significado del idealismo meramente 'subjetivo'. Por 'idealismo' hay que entender, en cambio, el *Ser verdadero*, es decir, absoluto. La verdad del Ser tiene que ser distinguida de la verdad del ente, de los fenómenos, de la apariencia. La verdad del Ser es la libertad.

A continuación se ocupa del problema del comienzo (sin tener en cuenta el planteo que Hegel hace sobre la cuestión al comienzo de la *Lógica*). Sostiene que Hegel comienza por el

principio que afirma que la substancia *es* sujeto o, también, el ser *es* devenir. En primer lugar, hay una cuestión terminológica, pues sería más adecuado decir que la substancia *deviene* sujeto o que el ser *deviene*. En segundo lugar, ninguna de estas dos tesis son el comienzo para Hegel. La primera es el resultado de la *Fenomenología*. La segunda no es el 'verdadero' comienzo de la *Lógica*. El 'verdadero' comienzo, para Hegel, tiene que ser abstracto, indeterminado, inmediato, esto es, el Ser. Entonces, la cuestión del comienzo remite a la pregunta por el Ser, por el concepto de Ser.

Heidegger le reprocha a Hegel haber 'olvidado' al Ser y haberlo reemplazado por la totalidad de lo ente, pero en el curso de este capítulo se ha mostrado que Hegel distingue el Ser de los entes. Se mostró que, desde la conceptualización de Hegel, el Ser es indeterminado, inmediato, abstracto, separado, sin relación, no desarrollado, mientras que los entes son determinados, mediatos, concretos, unidos, relacionados, desarrollados. Hegel no solo se ocupó de la diferencia entre ser y ente sino también se ocupó de desarrollar la diferencia entre ser abstracto y ser concreto y entre ser estático y devenir, entre ser natural y ser histórico o espiritual. Hegel desecha la diferencia abstracta, subjetiva, que el entendimiento, la representación y la imaginación establecen entre el ser y la nada.

La pregunta por el sentido del ser condujo a la indagación sobre el significado de los conceptos de ser y nada. Este último concepto remite a la pregunta por la negatividad y lo negativo, que centraliza la confrontación. Invirtiendo el principio que Hegel le atribuye a Spinoza, Heidegger interpreta que toda negación es una determinación (o, en sus propios términos, una diferencia). Como la determinación es 'conceptual' y los conceptos son pensamientos de una conciencia pensante, la determinación no puede ser sino una diferencia de la conciencia. Esta consecuencia ratifica la interpretación ya anticipada: Hegel es un idealista que reduce toda realidad a objeto del pensamiento subjetivo, es decir, de la conciencia. La negatividad es, entonces, la esencia

de la conciencia, la condición de posibilidad del pensamiento del sujeto. En consecuencia, solo hay negatividad en lo óntico aun cuando la nada parece una encarnación de esta negatividad.

La negatividad es co-originaria a la conciencia. La negatividad de la conciencia señala la finitud propia de un existente finito, que para sostenerse en la existencia debe negar el abismo que lo 'sustenta'. El solipsismo de la conciencia pensante se ha absolutizado y pretende contener la totalidad de lo que es. Esto solo es posible 'olvidando' que toda conciencia existe en algo que es (ente) y que todo ente se sostiene en el Ser.

Sin embargo, en este capítulo se ha mostrado otra interpretación de lo negativo y de la dialéctica del Ser. De acuerdo con ella, lo negativo no puede ser reducido a la conciencia, ni siquiera a la conciencia que va más allá de la contradicción y de las antinomias. La dialéctica es el sentido de la realidad. El Ser mismo es dialéctico.

Capítulo 4
Segunda parte
La crítica dialéctica de la ontología de Heidegger

En nuestra investigación anterior señalamos el 'retroceso' heideggeriano ante los descubrimientos que resultan de su propio proyecto original,[524] es decir, de su necesidad[525] interna; porque no se trata de contraponer externamente una posición a la otra (existencialismo a dialéctica, por ejemplo), sino que se trata de mostrar la necesidad[526] de una posición y sus propios límites, siguiendo "el camino de la crítica inmanente"[527]. En este capítulo nos proponemos desarrollar este camino haciendo efectivo el propio método heideggeriano de 'confrontación', ya que este

[524] O, como lo plantea Adorno: "partiendo de su propia pretensión, mostrarles que no cumple con esta pretensión" (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 53).

[525] Adorno aclara que esa necesidad tiene un aspecto negativo y uno afirmativo, lo cuestionable y lo justificado. Se trata de comprender las necesidades que inspiraron el efecto de las filosofías ontológicas y qué es lo que hace caer en la fascinación por este pensamiento.

[526] "Las motivaciones y resultados de los procesos mentales de Heidegger pueden ser reconstruidos (…) El proceso mental que se petrificó en ellos debe ser puesto otra vez en movimiento, investigándose su verdad en una especie de *repetición*" (Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus Ediciones, 1975, p. 65)

[527] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 52. El concepto de crítica es entendido según la concepción kantiana como establecimiento de las condiciones de posibilidad y los límites de algo. "Dialéctica significa (…) autorreflexión crítica de la ontología (…) La dialéctica está mediada en sí por la ontología" (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 54).

procedimiento, como el 'careo' en los procesos jurídicos, requiere no solamente de la presentación de los dos discursos un frente al otro sino también las preguntas y las repreguntas tanto de los fiscales como de los defensores. En el capítulo anterior se ha dado la palabra a los textos de Hegel, en una lectura alternativa a la realizada por Heidegger. En este capítulo nos proponemos avanzar la confrontación haciendo una interpretación de la ontología de Heidegger desde una perspectiva dialéctica.

1. Abandono de la dialéctica

En primer lugar, hay que señalar que Heidegger pretende abordar su 'objeto' (el Ser mismo) directamente, intuitivamente, sin mediaciones. Esta pretensión, deudora de análogas iniciativas por parte de Schelling y Feuerbach, es un salto hacia atrás en tanto implica el abandono de la mediación dialéctica. "Resulta llamativo –comenta Adorno- que la ontología moderna, en tanto es filosofía del ser, prescinda justamente de este movimiento dialéctico que *está contenido en su concepto mismo*"[528]. Adorno retoma aquí la crítica de Marx a Feuerbach y la crítica de Hegel a Schelling, que ya habían extraído las consecuencias negativas de dicho abandono. El concepto de mediación fue reemplazado por el concepto heideggeriano de 'estar remitido recíprocamente uno a otro', 'el pertenecer uno al otro'.[529]

[528] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 54.

[529] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 391. "En la palabra ser -la suma de lo que es- se ha objetivado la cópula. Ciertamente sería tan imposible hablar de 'es' sin ser como de ser sin 'es'. Ser se refiere al momento objetivo que condiciona en todo juicio predicativo la síntesis, y sólo en ésta llega a cristalizarse. Pero tanto esta realidad del juicio como el ser dependen por igual del es" (Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus Ediciones, 1975, p. 106).

2. Equivocidad

En segundo lugar, es necesario advertir que el concepto de ontología sigue siendo equívoco y que no hay acuerdo acerca de su significado. Por un lado, Heidegger rechaza la identificación de la ontología con el 'realismo' precrítico, en el que se lo entiende como la concepción del 'ser' del mundo 'exterior', independiente de la conciencia.

El término ontología contiene un significado 'simple' y equívoco que comprende lo que se llamó la 'doctrina del ser' en las filosofías anteriores a la modernidad. En esta dirección, el pensamiento de Heidegger parece derivar en una reducción de toda la filosofía a este concepto, que termina por ser "un tipo de expectación absorta de fascinación maníaca"[530], la que ya fuera anticipada y ridiculizada por la *Lógica* de Hegel en sus críticas a Jacobi. Hay otro significado, que fuera desarrollado en las 'ontologías tradicionales' como las de Aristóteles o Santo Tomás, en el cual la ontología es presentada como una "estructura cohesiva de conceptos que son en sí"[531]. En estas ontologías tradicionales se hace referencia a una 'configuración del ser', es decir, a una cohesión completa de conceptos que dé como resultado el significado del ser.[532] Para comprender esta acepción es pertinente contextualizar el origen de la ontología como respuesta al neokantismo[533] en particular y al idealismo

[530] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 56.

[531] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 57.

[532] Heidegger parece retomar esta perspectiva con su concepto de 'andamiaje' o 'estructura' (*Gerüst*).

[533] "La hegelofobia de la filosofía de los epígonos alemanes tenía, pues, una razón de ser social. Desde el punto de vista positivo, nada cumplía mejor su misión que el grito de ¡Vuelta a Kant!" (Bloch, E., Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel, México, F. C. E., 1983, p. 355).

en general.[534] En la ontología se resalta la pregunta por el ser frente a la re-pregunta por el conocer[535], manifestando una aversión contra las filosofías que terminaron por convertirse en metodologías (cómo se conoce, cómo son constituidos los objetos para la conciencia, etc.) y perdieron lo propio de la filosofía: tener algo que decir sobre las cosas esenciales. La corriente metodológica tiene una raíz en la filosofía de Kant que evitó los enunciados vinculantes sobre el ser, sobre Dios, sobre la libertad y la inmortalidad, es decir, los 'objetos' de la metafísica. La ontología busca rescatar estos objetos de la metafísica[536] y su aspiración a una verdad más originaria o fundamental que las verdades meramente 'ónticas'.

En tercer lugar, hay que considerar que la ontología no abarca solamente la 'doctrina del ser' sino que comprende también la pregunta por *el sentido del ente* o la pregunta por *el ser del ente*.[537] "Heidegger define expresamente la ontología en un pasaje de *Ser y tiempo* como el 'preguntar teórico explícito por *el sentido del*

[534] Sin embargo, Adorno se opone a los que pretenden explicar la ontología como opuesta al idealismo porque considera que comparten muchos supuestos (por ejemplo, en su oposición común al materialismo).

[535] "Así, ontología significa filosofía sobre el ser, en aguda oposición a una filosofía que en lo esencial se detiene *en la pregunta previa*, es decir, en la pregunta acerca de cómo es posible el conocimiento" (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 60).

[536] El influjo de la ontología "sería incomprensible de no corresponder a una necesidad perentoria; esta es *el indicio de un hueco*: el anhelo de que el veredicto kantiano sobre nuestro saber del Absoluto no sea definitivo" (Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus Ediciones, 1975, p. 65. Énfasis nuestro).

[537] "En todo caso, lo que se llama ser o existencia equivaldría al sentido del ser o de la existencia; *lo que ya en sí es inmanente a la cultura*, como los significados que la semántica descifra en los idiomas, recibe el mismo tratamiento que si estuviera por encima tanto de la relatividad de lo producido como de la carencia del sentido de lo que meramente existe." (Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus Ediciones, 1975, p. 90. Énfasis nuestro).

ente'"[538]. Esta pregunta contiene la respuesta: El sentido[539] del ente sería justamente el ser. Ser no es otra cosa que *el concepto genérico de todos los entes*, es decir, el *género supremo*. Por lo tanto, todos los entes (τὰ ὄντα) "tomados en su conjunto serían precisamente el ser"[540].

Heidegger *niega* este significado genérico y sostiene que el ser mismo sería algo cualitativamente diferente del género supremo. En la tradición platónica, se hace referencia aquí al concepto de esencia, que significa "aquello que hace posible propiamente en todo ente ese ente según su concepto"[541]. Ente es un algo, lo que está individualizado en el espacio y el tiempo, lo individual, lo particular (τὰ ὄντα). Frente al ente, la esencia es puramente conceptual pre-dispuesta, entendida como un *abstractum* independiente de la individuación (τὸ ὂν). Así como cada ente tiene una esencia, hay una esencia del ente como tal: el ser.[542] Esta tesis

[538] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 60. Se plantea aquí el problema de la relación entre el ser y el ente, entre τὸ ὂν y τὰ ὄντα. 'Sentido' es un término ambiguo. A veces tiene un sentido metafísico y a veces analítico (= significado). En la fenomenología se refiere al significado, que se determina según la semántica.

[539] "No es sentido lo que mora en el núcleo más íntimo de la filosofía heideggeriana" (Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus Ediciones, 1975, p. 102).

[540] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 62.

[541] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 62.

[542] "El ser es la contracción de las esencialidades" (Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus Ediciones, 1975, p. 82). Ser, entonces, traduce lo que desde Platón se llama 'idea' o 'esencia', pero se evita llamarla así para no insertarse en una perspectiva 'idealista' que reduce el ser a lo pensado (esencia). El ser, para la ontología, no puede ser reducido a un reflejo de un estado de cosas (entes) en la conciencia (pensamiento). El ser no puede ser *reducido* a esencia, idea, concepto, pensamiento o abstracción. "Así pues este ser no debe ser el *abstractum* más abarcador que se alcanza suprimiendo todas las individuaciones particulares del ente espacio-temporal, sino que en realidad este ser debe ser lo previo, supremo, primero y constitutivo sin más y, frente a él, el ente particular solo lo secundario. O bien, lo existente particular

deriva de Husserl quien había intentado desarrollar *un método para determinar la esencia* con independencia del ente particular, de manera intuitiva, *como conciencia inmediata de la esencia*.

Habitualmente, por ontología se entiende, en quinto lugar, las ideas o los conceptos supremos de todas las regiones particulares posibles de entes, o sea, las *categorías* de la configuración de las que se dispone para constituir ámbitos particulares de entes (por ejemplo, ontología de la ética serían los principios éticos supremos, ontología de la física serían los principios axiomáticos de la física teórica). *Sobre* estas 'ontologías regionales' estaría la ontología general o fundamental que pregunta por el ser (*Seinsfrage*) mismo. Desde esta perspectiva, la pregunta ontológica por el sentido del ser mismo estaría pre-dispuesta a la pregunta por el ser del ente y de las regiones de entes. Esta distinción esconde el problema de la posibilidad de pensar una tal doctrina pura del ser frente a una doctrina de la ordenación del ente en general.

> El preguntar ontológico es ciertamente más originario que el preguntar óntico de las ciencias positivas. Pero él mismo sería ingenuo y opaco si sus investigaciones del ser del ente dejaran sin examinar el sentido del ser en general. Y precisamente la tarea ontológica de una genealogía no deductivamente constructiva de las diferentes maneras posibles de ser, necesita de un acuerdo previo sobre lo "que propiamente queremos decir con esta expresión 'ser'". La pregunta por el ser apunta, por consiguiente, a determinar las condiciones *a priori* de la posibilidad no sólo de las ciencias que investigan el ente en cuanto tal o cual, y que por ende se mueven ya siempre en una comprensión del ser, sino que ella apunta también a determinar la condición de posibilidad de las ontologías mismas que anteceden a las ciencias ónticas y

---

individual debe ser también, un modo de ser del ser y de ningún modo el ser sin más" (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 64).

las fundan. *Toda ontología, por rico y sólidamente articulado que sea el sistema de categorías de que dispone, es en el fondo ciega y contraria a su finalidad más propia si no ha aclarado primero suficientemente el sentido del ser y no ha comprendido esta aclaración como su tarea fundamental.*[543]

En el preguntar ontológico habría que distinguir tres niveles: 1) Hay un preguntar óntico: el preguntar científico, inmediato, ingenuo, por el caso (qué ley, contexto o estructura lo rige). 2) Hay un preguntar ontológico ingenuo, que va a los principios supremos, constitutivos de una ciencia o de una región de entes. (Reflexionar sobre los conocimientos que se poseen y pensar qué significan esos conocimientos y a qué proposiciones universales y supremas remiten). 3) Hay un preguntar ontológico por el sentido del ser en general: qué significa propiamente ser en general[544]."Por lo tanto, el esclarecimiento del sentido del ser, el significado de lo que se llama ser es la tarea propia de la ontología [para Heidegger] en este sentido entendido radicalmente y, por lo tanto, se llama precisamente ontología fundamental".[545]

En resumen, en la ontología heideggeriana, el significado de ser es equívoco porque por este término se entiende (1) la doctrina del ser, (2) el orden de la realidad, (3) el género supremo, (4) la esencia, (5) la categoría suprema que está sobre las categorías regionales.

543 Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, pp. 20-21.

544 Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 74.

545 Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 75.

3. El equívoco entre el *ser* y el *concepto* de ser

En la nueva ontología como doctrina del ser "no está establecido unívocamente si ahí se trata solo del significado del concepto *ser*, es decir, de aquello que designa el concepto, de aquello que pensamos cuando decimos *ser*, o si ahí se trata inmediatamente del *ser mismo*"[546]. Aunque los heideggerianos afirmarían que se trata del ser mismo y no del concepto, sin embargo, Heidegger adhiere al método fenomenológico, que es un análisis de significados y en los libros de Heidegger abundan estos análisis, a tal punto que una disciplina entera de la ontología se ocupa de ello: la hermenéutica. La ontología cree poder fundamentar la filosofía esencialmente mediante significados, lingüísticamente. Esto parece justificarse en que es imposible hablar del ser sin mediación, sin tomar en consideración el concepto de ser.[547]

En el ser se refleja una doble inadecuación. Por un lado, en tanto concepto, es inadecuado para referirse al ser real efectivo, como todo concepto resulta inadecuado como referencia, pues nunca se identifica completamente con la cosa a la que se refiere[548]. Por otro lado, el ser es un 'anti-concepto', porque se refiere a *algo que no puede ser registrado conceptualmente*. Es "el concepto de aquello que, por su parte, no puede convertirse en

[546] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 106.

[547] "Por un lado, el ser quiere ser algo pre-dispuesto al ente, aquello originario en cuyo *pathos* sobreviven las antiguas representaciones platónicas y aristotélicas del ser verdadero y perdurable en contraposición al ser efímero y aparente. Sin embargo, por otra parte, el ser es también el concepto por excelencia del ente sin más. (…) El ser sería, en el sentido de esta conceptualización, todo ente" (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 136).

[548] "Las carencias del concepto son aprovechadas [en la ontología de Heidegger] para otorgarle una dignidad especial a aquello que sostienen" (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 124), contrariamente al 'trabajo y el esfuerzo propios del concepto', para decirlo como Hegel.

concepto"[549]. Por un lado, el ser en cuanto concepto *está relegado al lenguaje*. Por otro lado, en tanto remite a lo que no se agota en el concepto, es lo que no puede ser expresado a través de meros significados.[550] Heidegger no desarrolla las contradicciones contenidas en lo anterior, a saber, "contradicciones como la que hay entre el concepto como simultáneamente anticoncepto o como concepto de lo no conceptual".[551] A diferencia de la ontología heideggeriana, la ontología dialéctica "intenta desplegar estas contradicciones mismas"[552].

La palabra *ser-en-sí* marca un límite con lo conceptual. "En la intención de esta palabra se encuentra *en el concepto* aquello que no se asimila al concepto"[553], sin que por ello se trascienda más allá del concepto ni pueda dominar *de modo positivo* ese más allá

[549] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 125.

[550] En Aristóteles se manifiesta la peculiar polisemia que se encuentra en el discurso mismo del ser: por una parte, el ser debe ser el concepto por excelencia del ente, por lo cual el ente es lo primero de lo cual se deriva el [concepto de] ser; pero por otra parte, el ser debe hacer recordar lo que está detrás de toda conceptualización, lo que no se asimila a los conceptos, y se le vuelve a adjudicar la anterioridad. Es el problema de la relación entre el pensamiento y el ser. Desde la perspectiva racionalista, el pensamiento es primero. Desde la perspectiva empirista, el ser es primero. Es el mismo problema que los epistemólogos plantean como contexto de descubrimiento y contexto de justificación. Es la misma diferencia que la que hay entre génesis y validez o aprendizaje y fundamentación. Estos mismos problemas subyacen a la equivocidad del término 'ser'. En la filosofía de Heidegger hay "una tendencia a separar el momento nominalista del pensar, esto es, el momento que produce los conceptos como abstracciones, a partir de los hechos subsumidos en ellos, de lo propiamente ontológico en calidad de pre-ontológico" (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 143).

[551] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 116.

[552] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 117.

[553] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 126.

del pensar.[554] El límite entre el concepto y el referente también debe ser respetado en el discurso sobre el ser[555]. De esta manera, en la ontología, el ser no tiene que ser "algo que coincida con el ente ni tiene que ser el concepto por excelencia de todo ente sino, por el contrario, un otro"[556]. Para Adorno, la alteridad del ser respecto del ente es la conceptualidad. El ser se diferencia de todo ente por ser el concepto de aquel ente subsumido en él y no ese ente de modo inmediato. Así la ontología le saca el jugo tanto al ser como al ente. Del ser como concepto destaca el hecho de que se trata de algo que no es un ente accidental, contingente, sino algo que lo precede, algo más digno y más alto. Del ente destaca que no es un mero concepto sino algo concreto, algo substancial. Por este mecanismo se produce *la dignidad* del discurso sobre el ser.

Heidegger toma

> …en serio esta intención de que el ser no es en principio un concepto, pero que tampoco debe ser en principio un ente, pero si no tenemos el ser de otra manera que no sea en el lenguaje en general, entonces solo puede preservarse en esto en tanto se le otorga al lenguaje mismo una dignidad ontológica, […] propia del ámbito teológico […] un lenguaje verdadero como el lenguaje de una revelación de la palabra divina[557].

[554] Feuerbach y Marx llaman 'materia' a esto que trasciende el ámbito del pensamiento, del lenguaje o del concepto, Foucault lo llama 'poder', Lacan lo llama 'Real'.

[555] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 127.

[556] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 128.

[557] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 132.

En este punto, para Adorno, la doctrina del lenguaje adquiere el carácter de una mera mitología.[558] De aquí se derivan dos consecuencias: 1) Heidegger pone a la filosofía del lenguaje en el lugar de la gnoseología y de la metafísica, pero después advierte que no se trata del lenguaje sino del ser. 2) El lenguaje no pretende ser un mero signo sino estar en una relación esencial con la cosa. Exige por tanto solidez, precisión y responsabilidad, pero el lenguaje heideggeriano no hace justicia a estas exigencias.

4. Arcaísmo y misticismo

Heidegger dice que el preguntar ontológico es más 'originario'[559], pero Adorno observa que en la investigación científica "desde el punto de vista genético", las *verdades fundamentales* (principios) de las ciencias son derivadas (porque son abstraídas de los entes concretos) y lo originario son los entes particulares. 'Originario', en Heidegger, no es pues lo que se da temporalmente antes o genéticamente más temprano o históricamente genealógico, sino ontológicamente originario, es decir, "que se encuentra más cerca de ese ser enigmático y curioso, que es más inmediato al ser que cualquier otra cosa".[560] Lo 'originario

[558] Porque "como por arte de magia se le vuelven a atribuir al lenguaje todas aquellas cualidades que habían sido cuestionadas de un modo problemático por la crítica del lenguaje nominalista. […] El *pathos* de esta filosofía radica esencialmente en el hecho de que el ser es destacado frente al ente. En este sentido Heidegger es realmente *arcaico*, en tanto rechaza de modo explícito aquella remisión del ser al ente, tal como ustedes la encuentran en la explicación genética de Aristóteles" (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 133 y 145).

[559] "Este pensamiento presuntamente no arcaizante, que es, entonces, tan originario que ni siquiera quiere tener algo que ver con los orígenes de la filosofía, no puede expresarse de un modo que no sea este modo arcaizante" (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 340).

[560] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 77. "Por mucho que la reflexión necesite de lo inmediato para poder darse un contenido, lo inmediato no pasa

ontológicamente' indica la "pre-disposición del ser con respecto al ente"[561]. Pero este presuponer la anterioridad del ser[562] con respecto a los entes particulares, este determinar a partir de la definición de lo originario la anterioridad del ser con respecto a cualquier ente no es más que una *petición de principio*.[563] Hay en este procedimiento un mecanismo de transferencia de lo que es propio de los entes hacia el Ser,[564] así como Feuerbach veía (en *La esencia del cristianismo*) una transferencia semejante de los rasgos del ser humano hacia el ser divino. Adorno señala que en el 'culto' al concepto de la originariedad misma está contenida

---

de vago y arbitrario sin la reflexión. Ella es quien aporta la elaboración mental, analítica de lo que el ser significa en la aparente pureza de su revelación, para un pensamiento que en vez de pensar se mantenga pasivo" (Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus Ediciones, 1975, p. 88).

561 Esta pre-disposición con respecto al ente es también pre-disposición con respecto al sujeto. "Toda la fascinación que surge del concepto ser es, en realidad, la fascinación de la cosa *par excellence*, es decir, de la cosa que debe estar pre-dispuesta a toda subjetividad" (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 277. Subrayado nuestro).

562 "Si no poder ser destacado del ente de modo absoluto forma parte del sentido del ser mismo, sino que si el ente mismo ha de pertenecer al sentido del ser (…) ¿cómo puedo entonces establecer de antemano como principio metodológico que el ser tiene que ser separado del ente?" (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 136).

563 Cf. Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 147-148. Adorno señala que Heidegger ha visto el problema y le dio una respuesta 'extraordinariamente ingeniosa': no se trata de evitar las argumentaciones circulares (porque es ilusorio postular un comienzo absoluto –problema que Hegel plantea al inicio de la *Lógica*-, quimera que deriva del subjetivismo extremo, es decir, que lo absolutamente primero puede ser deducido de determinaciones puras del pensar) sino de introducirlas en el lugar correcto. La petición de principio es una objeción puramente lógica que no rige respecto al contenido (ser) de toda *la filosofía* que es dado previamente. Dicho de otro modo: la filosofía es tautológica, es decir, que la filosofía no puede hacer otra cosa que explicitar aquello que al mismo tiempo ya postula. Para Adorno, esto no es la esencia de la filosofía como tal sino de la filosofía *idealista*.

564 "Todo lo que se le da al ser, se le quita al ente" (Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus Ediciones, 1975, p. 103).

la pretensión de una filosofía *primera*, cuyo objeto es el ἀρχή, lo primero y ancestral, que es también lo más verdadero[565], mejor y más profundo que todo lo que sigue (o, en la versión nietzscheana: la superstición de que la verdad no pudo haber sido producida, sino que lo más verdadero se identifica con lo no producido, lo originario).[566]

Adorno no cuestiona que haya que partir de postulados o supuestos[567] o 'formas a priori' (Kant), pero ello no exime del esfuerzo por justificarlas con el pensamiento. Para Heidegger, en cambio, pareciera que *no basta en absoluto con el pensamiento*, pareciera que *solo la intuición puede acceder a lo originario*. Esta posición retrotrae a la filosofía hacia el esoterismo, el irraciona-

565 "No puedo evitar aquí transmitirles cierto escepticismo contra el dogma de que lo más antiguo, aquello que ya existió desde siempre, tiene que ser por eso necesariamente lo más verdadero" (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 96).

566 Este primado de lo primero originario, postulado dogmáticamente, es una diferencia entre la fenomenología y la ontología, por una parte, y la dialéctica, por la otra.

567 "No hay, de hecho, ninguna filosofía que no esté precedida por algo" (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 85). La filosofía debe comenzar en algún lugar pero no puede postular su comienzo solo a partir de sí misma, lo cual supone cierta circularidad argumentativa, "pues las demostraciones que la filosofía hace en su manera peculiar son luego en general demostraciones que conducen precisamente a aquello que en cierto sentido está postulado téticamente desde el comienzo" (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 86). Es decir, hay que dar pruebas de lo que se ha supuesto desde el comienzo; el supuesto debe justificarse. Esto es lo que caracteriza a la filosofía '*crítica o dialéctica*' a diferencia de la 'ontología existencial dogmática', que en lugar de justificar instituye un tabú (psicológico) o un terror (político) a través del cual quien no acepta la anterioridad del ser es difamado y desplazado fuera del ámbito del pensar. En lugar de justificar el supuesto, se justifica en él para desacreditar cualquier otra posición. Se trata de una suerte de retroceso al pensamiento dogmático (precrítico, preilustrado) y autoritario (porque remite a una instancia más allá de toda crítica independiente y, por lo tanto, no sujeta a obediencia). Hay una actitud semejante en Deleuze (tal vez diferente a la posición de Foucault) cuando desacredita el diálogo y la discusión. La filosofía crítica o dialéctica, en cambio, recupera la autorreflexión sobre las propias premisas.

lismo, el misticismo, es decir, hacia un modo de pensamiento prefilosófico y precientífico, que no se muestra como tal.[568] En estas prácticas y usos no hay solamente un punto de vista teórico sino también una posición política: "Heidegger practica los usos religiosos, sin dejar de ellos en pie más que la insistencia general en la dependencia y sumisión".[569]

5. Retorno a la arqueología

Adorno señala que "en la historia del ser en general se podría desplegar en realidad la dialéctica del pensamiento filosófico mismo"[570] (como ha hecho Hegel en sus *Lecciones* y en la *Lógica*, mostrando que la filosofía se identifica con su historia).[571] La pregunta por el ser remite a Aristóteles[572], que es

[568] "El contenido de verdad que se encierra en la filosofía de Heidegger termina degradándose por eso al nivel de una interpretación irracional de la realidad. Hoy, como en los tiempos de Kant, la filosofía requiere no el destierro o eliminación de la razón, sino su crítica por ella misma" (Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus Ediciones, 1975, p. 89).

[569] Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus Ediciones, 1975, p. 103. "Lo supuestamente original es trasunto de determinadas fases de la economía rural, extraído principalmente del mundo de los pastores, es decir, de la ganadería, que es convertida aquí en clave del ser. […] De modo que lo arcaico, (…) tiene una posición histórica que precisamente niegan: la del pequeño burgués" (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 331 y 332).

[570] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 82.

[571] "El mágico instrumento que permitió a Hegel descubrir, en el inquieto torbellino de la historia humana, una necesidad tan convincente y racional como la que en, tiempos antiguos y también en la era de la nueva ciencia natural ofrecían el orden y la legalidad de la naturaleza, fue la dialéctica" (Gadamer, H., "Hegel y Heidegger", en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 1981, p. 132).

[572] El mismo Heidegger recuerda que fue orientado hacia esta pregunta por un libro titulado *Sobre los múltiples significados del ente en Aristóteles* de F. Brentano, que era un aristotélico. Cf. Olasagasti, M., *Introducción a Heidegger*, Madrid, Revista de Occidente, 1967, p. 15: "La vocación ontológica de Heidegger o, si se prefiere, el encuentro con el ser data de su primera juventud. En 1907,

el primero en preguntar qué es propiamente ser (τί ἦνν ὂν).[573] Adorno destaca que en la pregunta aristotélica no se utiliza el infinitivo 'ser' (εἶναι) sino el participio 'siendo', 'ente' (ὂν), es decir, la diferencia ontológica no está tematizada. La pregunta aristotélica *no diferencia ser y ente*. También llama la atención que se utilice una forma verbal que refiere al pasado 'era' (ἦνν): ¿qué *era* propiamente ente/siendo? Ello incita a interpretar la pregunta por el ser en el sentido de lo verdadero antiguo, aquello que ya habría sido así siempre y desde siempre, conteniendo en sí la idea de ἀρχή[574] lo que, para Adorno, puede contener "un resabio mitológico"[575]. Pero la pregunta central de la metafísica

---

cuando contaba dieciocho años y cursaba los últimos del gimnasio, cayó en sus manos la obra de Franz Brentano *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristóteles* (Sobre los diversos sentidos del ente según Aristóteles); fue regalo de Conrad Gróber, párroco en Konstanz y futuro arzobispo de Freiburg i. Br., a quien Heidegger evoca como su «paternal amigo y paisano». Al cabo de cuarenta y seis años, cuando Heidegger cuenta sesenta y cuatro de edad, en 1953, muestra con cierta nostalgia a su visitante el profesor japonés Tezuka el tomito de Brentano, donde ha escrito estas palabras: «Mi primer hilo conductor a través de la filosofía griega durante el tiempo de gimnasio». Heidegger le recuerda el verso de Hólderlin: *Detin/Wie du anfiengst,/wirst du bleiben* («como comenzaste, así permanecerás»)".

[573] Adorno señala además que esta pregunta por el ser surge en una fase de desmitificación o de ilustración avanzada del pensamiento griego. (Cf. Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 94).

[574] Ἀρχή (como *principium*, en latín) se refiere al concepto del origen, ligado al significado '*arcaico*'. Este concepto ya contiene la ambigüedad pues significa lo antiquísimo, lo primero, lo ancestral, y también los principios o fundamentos supremos y universales sobre los cuales debe basarse toda constitución del ente particular.

[575] Cf. Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 83. "La interpretación del ser como fuerza a la vez operante o causa de todo ente (…) nos parece muy mitológica [pues] las ideas son consideradas tanto conceptos universales como también fuerzas operantes que, en realidad, generan originariamente los fenómenos subsumidos en estos conceptos" (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 95). En los pensamientos de los presocráticos "la esencia y el ente interactúan recíprocamente de una manera indiferenciada, las síntesis supremas de entes

de Aristóteles remite a Platón y a la escuela eleática. En Platón el *ser verdadero* es la *idea* pensada en contraposición al ilusorio mundo de lo sensible y de las opiniones. En el origen de la filosofía, el ser es entendido como *esencia* y no como mero ser, el cual es caracterizado por Platón como no-ser sin más (τὸ μὴ ὂν). La tesis platónica se remonta a los eleatas para quienes no hay nada más que ser, frente al cual todo lo particular es el mundo del engaño. Sin dudas, el eleatismo significa un progreso enorme de la conciencia filosófica[576] de los primeros filósofos que pusieron como principio fundamental alguna fuerza vital ancestral como el aire, el agua o lo ἄπειρον (ápeiron) infinito[577], pues a partir de Parménides y Heráclito el ser como esencia ocupó el lugar de la antigua doctrina del ἀρχή (arjé).

En *¿Qué es la metafísica?* Heidegger dice: "Pensar en el comienzo de la historia, en el que se revela el ser en el pensamiento de los griegos, puede mostrar que los griegos experimentaron desde muy temprano el ser del ente como *la presencia de lo presente*"[578]. Adorno afirma que *esta tesis es insostenible*, porque el concepto mismo de ser se alcanzó gracias a una abstracción[579], "que a su vez tiene como fundamento la manifiesta insuficiencia de los principios o materias particulares (o lo que fuese) ideados de un modo más o menos arbitrario, con los cuales

---

determinados aparecen al mismo tiempo como las esencialidades más allá de todo ente" (Idem).

[576] Al decir esto, Adorno se opone a la tesis de la ontología fundamental (que la pregunta por el ser es originaria). "El concepto de ser es el producto de una reflexión" (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 91) –y, por lo tanto, no es primero u originario-. Históricamente, la experiencia del ser no es previa a la experiencia de un determinado ente.

[577] Por supuesto, los heideggerianos argumentarían que los primeros presocráticos se refieren en realidad al ser y no a entes cuando hablan del aire, el agua, etc.

[578] Heidegger, M., *¿Qué es metafísica?*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, p. 82.

[579] El mismo poema de Parménides, que Heidegger utiliza como fuente, muestra que el concepto de ser es un resultado histórico, que no es otra cosa que la abstracción más alta que, como tal, debe ser idéntica al pensar que la produjo.

realmente en la más temprana especulación fue explicado todo lo que es"[580]. Este es el modo de explicación de la filosofía y la ciencia occidentales: la asignación de un fundamento[581] uniforme para la multiplicidad de los fenómenos. *El concepto de ser es algo mediado*, es decir, el resultado de un acto progresivo de abstracción que va de los primeros presocráticos hasta Platón y Aristóteles. En la ontología heideggeriana el concepto de ser, que es un concepto de la reflexión, un concepto mediado, es *hipostatizado* y puesto como base de los entes.

6. El *retroceso* de la ontología como anacronismo

Es necesario situar la historia de la filosofía en la historia general del pensamiento[582] para mostrar que algunas preguntas no son tan originarias como se pretende. La tesis de Adorno es que la historia temprana de la filosofía (presocrática) fue motivada por la ciencia de la época. Sostiene que la filosofía se desprendió de la ciencia,[583] al mismo tiempo que la concentración de la filosofía alrededor de la pregunta acerca de qué es propiamente ser. El progreso del conocimiento conlleva dos tendencias opuestas: hacia una mayor abstracción y generalización, y hacia una mayor particularización y especialización. El progreso hacia una mayor

[580] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 92.

[581] Sin embargo, no hay que confundir la forma más universal con el fundamento. Hegel ha criticado esta confusión en la segunda parte de su *Lógica*.

[582] "Debido a que la pretensión de esta filosofía [de Heidegger] es la de la 'pregunta radical' o de la originariedad absoluta, estos problemas transmitidos históricamente [por la historia de la filosofía] se presentan siempre como si fuesen planteados por primerísima vez" (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 202).

[583] Adorno supone que la ciencia es anterior a la filosofía, pero no hay que entender por 'ciencia' ni 'ciencia particular' ni, menos aún, 'ciencia empírica', sino *episteme*. De lo contrario, su tesis se vería inmediatamente refutada pues tanto la geometría de Euclides como los ejemplos de la medicina y a la geografía que menciona Adorno (p. 98) *no son anteriores a la filosofía*.

abstracción se pagó con *la fragmentación de la conciencia del todo* en disciplinas específicas o ciencias particulares. "El concepto de ser según su génesis es realmente eso que queda restante, si se omite todo ente determinado" (que ha sido confiscado por las ciencias como objeto)[584]. Las ciencias particulares se repartieron el contenido concreto de la realidad y la filosofía fue transformándose en ontología, en filosofía residual, como es la que pregunta por el ser. La ontología, en este sentido, está en una fuerte oposición al cientificismo, a las ciencias positivas, que se ocupan de los entes concretos, particulares, determinados, mientras la primera se ocupa de la pregunta por el ser abstracto, general, indeterminado. Las ciencias tienen que ver con el ente y están 'olvidadas del ser'. Para Adorno existe una correlación entre ambas y la filosofía fundamental no sería posible sin la presión del cientificismo.

Es necesario situar la pregunta por el ser también en el contexto de la historia reciente, la que remite no a Husserl sino a Brentano, quien provenía de la tradición escolástica-aristotélica y cuya obra principal es *Acerca del origen del conocimiento moral*. La nueva ontología tiene vinculaciones con una tradición teológico-filosófica que no solo se diferenció y se mantuvo alejada de la Ilustración y de la filosofía crítica, sino que se constituyó en una suerte de 'contra-ilustración'.[585] A Adorno, sin embargo, le

[584] Esta tesis adorniana no parece sostenible para la filosofía y la ciencia antiguas, aunque tal vez podría ensayarse para el proceso moderno.

[585] "En otras palabras, un pensamiento que intenta restaurar, reconstituir con los medios del pensamiento autónomo y la posesión de todo el bagaje de la formación filosófica y de la crítica filosófica, un tipo de mirada del mundo o un tipo de experiencia que estaba desligada de la Ilustración y la filosofía crítica. […] algo así como una heteronomía, de un modo muy similar a como en los movimientos políticos totalitarios de nuestro tiempo se perfila claramente una tendencia a derivar heteronomías no, por cierto, inmediatamente a partir de relaciones dadas de índole clasista, sino a deducirlas, tal como sucedió esto, por ejemplo, en el concepto de elite a partir de las categorías de la razón que, por su parte, presuponen, en realidad, autonomía" (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 103).

parece imposible "volver a alcanzar un estado tal de la sujeción a categorías con contenido de ser o al ser mismo a partir de un estado de la conciencia sin sujeción"[586], cual es la conciencia post-ilustrada.

7. Problemas de método

Heidegger sostiene que *el método de la ontología es fenomenológico* y éste consiste en la intuición de la esencia. Percibir el ser del ente es entonces intuir la esencia: percibir la 'rojidad' en el rojo de la blusa. Si esto fuera así, "entonces es convincente la idea de Heidegger según la cual un ser *sui generis*, un ser propio, a saber, el ser rojidad sería previo a lo dado peculiar de lo rojo". Husserl piensa que si se agrupan los conceptos supremos de una región (física, lógica, matemática, gramática) se puede determinar una estructura a la que llama ontología.[587] "Lo que Husserl hizo fue hablar de ontología y volver a considerar la ontología a través de los análisis *semánticos*, a través de los análisis de significados dentro de regiones ya constituidas".[588]

A esta perspectiva Heidegger le da un giro ulterior: "la rojidad se independiza, (…) es convertida en un ser en sí, que 'se me

[586] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 104.

[587] En Husserl, entonces, la ontología se identificaría con la axiomática, y por lo tanto, pertenece al orden de lo conceptual, es decir, según Adorno –Cf. p. 153-, de 'lo subjetivo a priori'. Husserl se mantiene así dentro de la tradición estrictamente kantiana. "Que a estas generalidades lógicas, a estas regiones lógicas materiales, para las cuales Husserl ya introdujo la expresión ontología, les corresponda un tipo de autonomía absoluta, que sean verdaderamente ontológicas, es decir, que pudiesen ser justificadas a partir de sí mismas y que no fuesen solo meras estructuras de las ciencias particulares, eso no se le hubiera ocurrido a Husserl" (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 152).

[588] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 153.

da'."[589] De manera que la relación entre subjetividad y ontología se invierte y "la categoría de la subjetividad y de la razón constituyente tiene que volverse por su parte dependiente de las ontologías".[590] Para Adorno, si no se sostiene la anterioridad del ser, si el ser no es 'algo previo' con respecto a todo ente, no es posible la ontología pura. "Me parece –concluye Adorno- que en realidad esta es la bisagra decisiva que condujo a la hipóstasis del concepto del ser".[591]

8. Hipóstasis y diferencia ontológica

Heidegger sostiene que lo ontológico es *previo* a lo óntico, que la pregunta por el ser es *previa* a la pregunta por los entes[592]. Lo previo del ser no puede ser entendido como temporal ya que la temporalidad pertenecería al ente, pero tampoco hay que entenderla en sentido lógico, pues el ser también es previo a la razón y al sujeto racional. Es un previo que no es ni temporal ni lógico, sino 'ontológico'. Proponerse una 'ontología fundamental' ya implica la anterioridad del ser respecto del ente. Por lo

[589] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 151. "De este modo se convertía el Saber absoluto otra vez, como en Schelling, en intuición intelectual. Se confía en poder tachar las mediaciones, en vez de reflexionarlas" (Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus Ediciones, 1975, p. 66)

[590] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 153. Adorno retorna a Kant y a la filosofía de la Ilustración como base. Desde esta perspectiva la razón es subjetiva, es una capacidad del sujeto y es siempre mediata. El acceso a los entes reales no puede darse directamente por la razón. Toda relación inmediata es sensible; toda intuición es sensible. No hay intuición intelectual ni sentimiento o afección del Ser.

[591] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 155.

[592] "El preguntar llamado radical en virtud de que se retrotrae detrás de todo lo existente, detrás de todo lo que es, ya no ataca nada más" (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 253).

tanto, una crítica de la ontología no puede consistir en cambiar unas categorías por otras sino en plantear "la pregunta por la posibilidad de una ontología general"[593].

La respuesta kantiana señalaba hacia las condiciones a priori de la razón del sujeto. La dialéctica hegeliana avanza en esta dirección: por un lado, señala que la *razón es histórica* y que los a priori de la razón cambian, devienen. Por otro lado, ya no considera al sujeto abstracto, como individuo racional, sino como *sujeto histórico* colectivo. La acción del sujeto es siempre social y la acción social es histórica. En esta dirección, Marcuse encuentra una ontología hegeliana que ya no tiene los rasgos de la que podría derivarse de la posición kantiana. También Lukács desarrolla una 'ontología del ser social', oponiéndose a la ontología doblemente abstracta de Heidegger. Es doblemente abstracta porque abstrae al existente (*Da-sein*) de las relaciones sociales históricas en las que está inmerso y abstrae el ser de su ser histórico concreto.

El carácter previo del ser respecto del ente sería una herencia de la fenomenología y, en última instancia, de Platón: el problema del χωρισμός (separación), es decir, la diferencia infranqueable entre la esencia y el ente ('abismo de sentido' en Husserl). Husserl (*Meditaciones cartesianas*) retoma a Descartes, cuya filosofía está atravesada por el dualismo de la *res cogitans* y la *res extensa* (es decir, aclara Adorno, "entre el sujeto en tanto conciencia y las cosas en el espacio"). Husserl enfrenta el dualismo cartesiano absorbiendo progresivamente la subjetividad en la realidad empírica, quedando 'algo bastante abstracto e indeterminado'.

[593] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 159. Tal pregunta es análoga a la pregunta crítica de Kant por la *posibilidad* de los juicios sintéticos a priori (aunque hay que considerar que la pregunta crítica de Kant parte de la *existencia* de tales juicios). Kant no pregunta *si son posibles* como Heidegger, sino *cómo* son posibles.

> Si se tacha del concepto de la subjetividad constitutiva o trascendental todo lo espacio-temporal individual, entonces aquello que queda del lado de la *res cogitans* –a saber, la pura posibilidad y la conformidad lógica a leyes a las cuales está sujeta esa pura posibilidad- ya no es para nada algo subjetivo, sino un tipo de objetividad. [...] Y solo porque es convertido en tal objetividad puede conservar en cierta medida esa pureza exagerada mediante la cual ha de ser capaz de aportar los a priori, o luego en Heidegger, estructuras ontológicas.[594]

La filosofía de Heidegger supone una radicalización del χωρισμός (separación) y un vuelco de la subjetividad trascendental en algo objetivo (Ser) mediante una supresión de todos los rasgos empíricos u objetivos en el sujeto trascendental. Así, *lo que Heidegger llama Ser es un estado de cosas puro del que se ha suprimido toda facticidad.* Este estado de cosas puro ya no puede determinarse en absoluto "porque cualquier determinación que se le atribuyera volvería a remitir de alguna manera al ente".[595] Por ello, la ontología tiene que establecer y mantener una separación radical entre ser y ente y 'un tipo de alergia[596] al ente en general'.[597] "Este tipo de *trans-subjetividad* que resta del

[594] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 163. De lo cual se deriva que el Ser en Heidegger no es más que el sujeto de razón, al cual se ha privado de todo rasgo empírico, histórico, concreto, reduciéndolo a una *condición de posibilidad del sujeto*.

[595] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 165.

[596] Adorno se pregunta si esa alergia de la filosofía a los entes no se remonta a la alergia al trabajo corporal.

[597] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 166. "Es una filosofía que (...) tiembla letalmente ante el hecho de ensuciarse las manos (...) que quiere eliminar de sí todo lo que sea transitorio, lo que podría ser diferente, todo lo que recuerde a lo más bajo, a lo inferior, a lo meramente material de los sentidos" (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 166). Este esfuerzo por expulsar de sí todo rastro de reminiscencia del ente constituye "en buena parte la pasión y el *pathos* de

sujeto solo mediante su reducción a la esencia pura es el modelo del concepto del ser heideggeriano".[598] La alergia al ente es el talón de Aquiles de la ontología, ya que "en el instante en el que en la filosofía se vuelve vigente el ente *en tanto* ente ya no existe más aquello en cuya forma se presenta toda esta filosofía tradicional"[599].

Para Adorno, la exaltación del χωρισμός es la respuesta al positivismo y al nominalismo que dejan que quede solo el ente y suprimen el concepto, quitándole su momento de autonomía. Es decir, habría una correlatividad entre la ontología (ser) y el positivismo (ente), donde cada momento se pretende fundamental unilateralmente. Si el positivismo separa los entes del concepto, Heidegger hace lo inverso, separa el Ser de los entes, si bien enajenado de sus mediaciones a través del ente.[600]

> Heidegger *reprime* la dialéctica de ser y ente, por la que ningún ser puede ser pensado sin el ente y ningún ente sin mediación; las componentes, inexistentes sin la mutua mediación, son para él inmediatamente uno, y este uno es ser positivo.[601]

El Ser de Heidegger debe ser separado de los entes y también del sujeto, pero sin embargo, se le atribuyen acciones propias del

---

esta filosofía" (p. 169). En esto, según Adorno, hay una concordancia con el idealismo de Fichte y Schelling, a diferencia de Hegel, que no teme ensuciarse las manos, como lo muestra el concepto de enajenación. Contra esta interpretación, Marcuse ha dicho que lo que le atrajo de la filosofía de Heidegger fue su acercamiento a lo concreto, a la existencia concreta.

598 Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 165.

599 Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 170.

600 "Pero su aristocrática separación de la ciencia termina al fin confirmando el dominio universal de ésta, del mismo modo que bajo el fascismo las consignas irracionales sirvieron de contrapunto a la actividad tecnológico-científica. (Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus Ediciones, 1975, p. 78).

601 Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus Ediciones, 1975, pp. 118-119. Énfasis nuestro.

sujeto como 'despejar' o 'desocultar'. Esta estructura de pensamiento es muy parecida a la estructura arcaica que atribuyó todo tipo de actividades, todo tipo de tendencias teleológicas a las materias, porque todavía no tenía el concepto de la materia como un concepto aislado. El error de Heidegger no consiste en que se fije el momento de la autonomía del concepto frente al ente, sino más bien en que "este momento deja de ser un momento, en que las mediaciones se olvidan y en que el principio del que se trata es convertido él mismo en algo inmediato"[602].[603] Así, la peculiar paradoja de este pensamiento "consiste en que el ser no ha de ser ni ente ni esencia, sino una tercera cosa", que no es cosa ni tercera, de manera que se llega a la conclusión que *no puede ser más que nada*.

Que la escisión y el dualismo no puede ser lo último ya está supuesto en la *Crítica* de Kant, donde se apunta a la unidad de la imaginación trascendental. Pero también hay motivos históricos para considerar que la escisión ha sido producida y es por tanto superable, franqueable.[604] Para Adorno, el idealismo es un intento de franquear la escisión (Schelling inmediatamente; Hegel mediatamente). La hegemonía del positivismo ha hecho olvidar estos intentos y le ha dado cierta atracción a la ontología que

[602] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 173.

[603] "La filosofía del ser fracasa, en cuanto reclama para el ser un sentido que, según propia confesión, liquidaría el pensar al que el mismo ser sigue ligado como reflexión conceptual desde que es pensado. (…) [En la burla barata del ser por el sentido común] se condensa la imposibilidad de comprender o producir un sentido positivo con el pensamiento, que fue el medio en que se rechazó la disolución objetiva del sentido". En la expresión del ser "queda aislado el factor de la mediación y convertido así en inmediato" (Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus Ediciones, 1975, pp. 102 y 103).

[604] "Aunque dejo abierta la cuestión –agrega Adorno- de si solo podría franquearse cuando esté franqueado en la realidad, cuando la realidad esté reconciliada o si el *concepto puede preceder* a eso" (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 176). La separación 'en la realidad' es el antagonismo, la separación de la sociedad en clases. Adorno plantea la posibilidad de que el pensamiento resuelva la contradicción real antes de que sea resuelta en la realidad.

afirma la posibilidad de zanjar el abismo de manera inmediata al sumergirse el pensamiento en el Ser.[605] Esta pretensión de inmediatez explica porqué el pensamiento de Heidegger resulta 'incomprensible' para Carnap entre otros, ya que se ignora la problemática histórica de la filosofía, desde la cual se comprende 'la forzosa necesidad' de los problemas de la ontología. La ontología se comprende a partir de la problemática gnoseológica de la fenomenología.

Pero *la ontología no revela su procedencia problemática* y se presenta como un pensar 'originario' que no es más que un retorno al pensamiento arcaico. El desencantamiento derivado de la Ilustración hizo inmediata la experiencia de una pérdida (lo numinoso, el *maná*, el estremecimiento ante el universo),[606] pérdida que Heidegger expresa con las expresiones 'olvido del ser' o 'pérdida de ser'[607]. Ya no se puede volver al pensamiento arcaico, mítico, precientífico y prefilosófico.[608] "Si hoy *padecemos* bajo la escisión […] la posibilidad de su conciliación no es precisamente que volvamos a establecer con violencia un grado de la conciencia que fue abandonado de modo concluyente".[609] Para

[605] "…lo esencial tiene que brotar como algo dado; tal es el tributo a las reglas de la positividad, que quiere superar la aspiración ontológica". (Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus Ediciones, 1975, p. 77).

[606] Cf. Taylor, Ch., Ética de la autenticidad, Barcelona, Paidós, 1994, pp. 38-40.

[607] Cf. Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 180.

[608] "No podemos detenernos en ellas [en las filosofías particulares de épocas pasadas], es inútil que nos empeñemos en resucitarlas: por eso, hoy ya no puede haber platónicos, aristotélicos, estoicos o epicúreos; querer resucitar estas filosofías equivaldría a tratar de hacer volver hacia atrás, a una etapa anterior, al espíritu más desarrollado, más adentrado en sí. Y, aunque se intentara, el espíritu no se prestaría a ello; pretender eso sería pretender un imposible, sería algo tan necio como si el hombre maduro se obstinara en retornar a la fase de su juventud o el joven se empeñara en volver a sus tiempos de muchacho o de niño, a pesar de que el hombre maduro, el joven y el niño son uno y el mismo individuo" (Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre historia de la filosofía I,* México, F. C. E., 1955, p. 48).

[609] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 181.

Adorno esta escisión no debiera hacernos retroceder a un punto de vista integrador más arcaico sino que anuncia la necesidad de pensar desde un punto de vista histórico-filosófico o dialéctico. Heidegger, en cambio, retrocede a lo originario, a una instancia previa a la escisión: al Ser que no es ente ni concepto.[610] El Ser logra esa reconciliación tomando algo prestado a cada uno de los momentos de la escisión. El ente toma prestado del concepto lo universal, lo esencial, lo inextraviable. El ser toma prestado del ente la concreción, la existencia, el carácter objetual.[611] El Ser es así *origen indiferenciado*.[612] Adorno señala que "este diferenciar de los momentos que se destacan uno de otro es *el momento propiamente crítico*" y es muy curioso que el concepto de 'crítica' no tenga lugar en la filosofía de Heidegger[613]. 'Crítica' significa 'separar', 'discriminar', pero el Ser es previo a toda separación y diferencia[614]; es aquella esencia en la cual el ser y el ente no

[610] "La referencia a la 'diferencia ontológica' se reduce a la tautología de que el ser no es el ente, porque es el ser" (Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus Ediciones, 1975, p. 119)

[611] "El concepto toma prestado de lo fáctico un aire de compacta plenitud que no corresponde a lo que tiene primero que ser construido endeblemente con el pensamiento: el en sí; el ente toma del espíritu que lo sintetiza el aura de lo que es un ser meramente fáctico: la unción de la trascendencia; y esta misma estructura se sustantiva como algo superior frente a la razón reflexiva, que saja con el bisturí entre el ente y el concepto". (Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus Ediciones, 1975, p. 80).

[612] "La doctrina del ser oculta y explota la dialéctica que hace que se confundan pura particularización y pura universalidad, ambas igualmente indeterminadas; la vaguedad se convierte en una coraza mítica." (Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus Ediciones, 1975, p. 80).

[613] "Como el ser no es ni un hecho ni un concepto, no puede ser criticado. La crítica puede elegir el apoyo que quiera: siempre será despachado como un malentendido" (Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus Ediciones, 1975, p. 80).

[614] "Entre las muchas funciones de éste [pathos del ser] no debe ser subestimada la de que, a pesar de hacer valer contra el ente su dignidad superior y de exigir ser distinguido de él, arrastra a la vez su recuerdo, como memoria de algo previo a la diferenciación y el antagonismo (Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus Ediciones, 1975, p. 80).

estarían discriminados. Es una instancia pre-crítica[615] o a-crítica. Esto explica la incorporación que hace Heidegger de las filosofías irracionalistas y antiintelectualistas, como también lo destaca Lukács en su *Asalto a la razón*.[616] Heidegger logra esto a partir de un modelo o esquema repetitivo que consiste en "ontologizar lo óntico" a través del análisis del ser-ahí (*Da-sein*).

9. La artimaña de la ontologización de lo óntico

La artimaña de la ontología de Heidegger consiste en *ontologizar* lo óntico, dándole una forma aparentemente conceptual a las expresiones que se refieren a lo no conceptual, elevándolas a la condición de estructuras del ser. Los conceptos son abstracciones, mediaciones que se refieren a las cosas, a los entes, a lo no conceptual. El 'ser' de los entes señala hacia algo que debería ser más que el ente mismo, y este rasgo mítico que en los entes es más que el ente,[617] es lo que Heidegger llama ontológico.[618] A partir de *Ser y tiempo*, el *ser-ahí* se convierte en la clave de acceso al ser,[619] "porque la subjetividad existente es de algún modo el lugar en el ser, en el cual lo existente, lo que es, se percata a sí

[615] "La crítica del criticismo se hace precrítica" (Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus Ediciones, 1975, p. 66).

[616] Lúkacs, G., *Asalto a la razón*, México, F. C. E., 1959.

[617] El 'pensar' heideggeriano de la ontología debería ser analizado a la luz de los estudios de Marx sobre el origen del valor en *El Capital*, pues allí también los entes se develan como "objetos muy intrincados, llenos de sutilezas y de resabios teológicos".

[618] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 195. Adorno agrega que esta 'artimaña' heideggeriana se encuentra también en la *Lógica* de Hegel en la transición del fundamento a la existencia (libro II), "donde también la existencia es disuelta en puro pensamiento en virtud de que la existencia es ella misma algo mediado conceptualmente. (…) Así como el idealismo tiene que aspirar a disolver todo en la conciencia, del mismo modo Heidegger tiene que aspirar a disolver todo en el Ser" (p. 197).

[619] "Esto significa que el ser-ahí debe ser aquel ente que a través de su mera existencia tiene una relación con aquel absoluto que, en la filosofía de Heidegger,

mismo como ser –de modo tal que la existencia o el ser-ahí o el sujeto representan una suerte de lugar de admisión de la ontología en la subjetividad o de subjetividad en la ontología".[620] Escribe Heidegger en *Ser y tiempo*:

> "La constitución de ser del *Dasein* implica entonces que el *Dasein* tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el *Dasein* se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo. *La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein.* La peculiaridad óntica del *Dasein* consiste en que *el Dasein es ontológico*"[621]…en virtud de su autoconciencia –agrega Adorno.

El *Da-sein* no es un ente más entre otros entes, sino que es un ente al que "*le va* el ser".[622] Adorno señala que solo la ignorancia sobre la historia de la filosofía puede aceptar esta posición como algo original, ya que es una variación de un pasaje de *La enfermedad mortal* de Kierkegaard, "donde la existencia misma se concibe como una relación del hombre consigo mismo, *como un tipo de reflexión*"[623]. El hombre quiere saber quién *es* realmente. Ésta no es una pregunta nueva. Es el objeto de toda autorre-

---

es denominado el Ser" (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 206).

[620] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 200.

[621] Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 22.

[622] "Cuando Heidegger dice que para el ser-ahí, por lo tanto, para la esencia del hombre, para el hombre en general, en su ser se trata de ese ser mismo, no significa sino que los hombres reflexionan sobre sí mismos, que se preguntan ¿qué soy propiamente?, ¿cómo llegué al mundo?, ¿para qué vine al mundo?, ¿cuál es en definitiva el sentido de mi existencia?" (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 203).

[623] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 205.

flexión humana, pero Heidegger reemplaza aquello por lo que se pregunta (el hombre, el sujeto) por el verbo ser sustantivado. De esta manera se llega a la ontologización de lo óntico. Heidegger produce una duplicación del ser-ahí, como objeto de reflexión es 'ente', como sujeto de reflexión es 'Ser'.[624] "El ente tiene que ser uno mismo con su idea o, para decirlo con Heidegger, que lo óntico tiene que ser ontológico".[625]

Para el idealismo antiguo el análisis del espíritu es la clave para la comprensión del todo sin más, para la comprensión del ser.[626] Para la filosofía crítica el concepto del ser es reducido 'críticamente' a la subjetividad. Para la filosofía de Heidegger el ser o la objetividad no se constituye desde el sujeto sino que la pregunta por el sujeto está subordinada a la pregunta por el ser. "Sin embargo, el sujeto se encuentra tanto en el carácter mediado del ser como en el del 'es'. Heidegger sustrae esta componente, idealista si se quiere, y transfigura así la subjetividad en algo absoluto, previo a todo dualismo entre sujeto y objeto".[627]

[624] "La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del *Dasein*. La peculiaridad óntica del *Dasein* consiste en que el *Dasein* es ontológico" (Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 22).

[625] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 209. "El *Dasein* tiene, por consiguiente, en varios sentidos, una primacía sobre todo otro ente. En primer lugar, una primacía *óntica:* el *Dasein* está determinado en su ser por la existencia.En segundo lugar, una primacía *ontológica:* en virtud de su determinación por la existencia, el *Dasein* es 'ontológico' en sí mismo." (Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 23).

[626] "Ciertamente Heidegger opone el culto del ser al culto idealista del Espíritu, lo que presupone crítica a la divinización de aquél. Sin embargo, ese ser se parece enormemente al Espíritu, a pesar de ser su antípoda, no es menos represivo que él; sólo que más impenetrable, ya que aquél tenía la transparencia por principio, y por consiguiente tan incapaz de reflexionar críticamente su propia esencia dominadora como no lo fue nunca filosofía alguna del Espíritu" (Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus Ediciones, 1975, p. 103).

[627] Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus Ediciones, 1975, p. 108.

10. La ontologización como pérdida de la libertad

Heidegger convirtió el interés objetivo que las filosofías idealistas tenían en el conocimiento en interés ontológico o interés por el ser. Es un mérito de Heidegger haber puesto énfasis en el momento objetivo de la filosofía kantiana y el resaltar el enfoque ontológico de su pensamiento. La idea de Kant es un tipo de ontología mediada subjetivamente, mediada por el elemento nominalista crítico o subjetivo. "Y esta es precisamente la problemática que domina todo el idealismo alemán posterior". Los idealistas alemanes postkantianos "aspiran *a una objetividad o a algo absoluto*, es decir, al espíritu como absoluto, pero a través del hecho de que de algún modo encuentran esa objetividad en sí mismos"[628].

El error de Heidegger en la interpretación ontológica de Kant es el momento de la mediación subjetiva de la objetividad, donde el sujeto se convierte en una especie de escenario pasivo [pura receptividad] de la objetividad, de la ontología, o bien, dicho de otra manera, el ser solo se muestra en el ser-ahí. En lugar de determinar su propio destino, el ser humano debe estar a la 'escucha' del Ser.[629] Así, se pasa por alto "el momento de la subjetividad que en la filosofía kantiana aparece bajo la expresión *espontaneidad* y en la hegeliana con el nombre de

[628] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 216."Dicho sea de paso, esta concepción de la mediatización de la objetividad a través de la subjetividad todavía está contenida por lo menos en una última dilución en *Ser y tiempo*, en tanto ahí el análisis del ser-ahí, la comprensión del ser-ahí debe proporcionar –en cierto sentido, un análisis orientado subjetivamente- las categorías que luego son determinantes para el análisis del ser. Justamente este momento fue abandonado por Heidegger más tarde…" (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 216-217).

[629] Cf. Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 255.

trabajo”[630] [y fundamentalmente de actividad libre]. “La subjetividad se convierte en eso a lo que el ser se muestra, pero sin que ese momento de la actividad o de la ‘función’ (…) también sea pensado”.[631] Adorno sostiene que esta reducción de la dimensión subjetiva es una herencia de la fenomenología de Husserl. Esto se remonta a que históricamente

> …el sujeto perdió infinitamente mucho de la espontaneidad y libertad que en realidad caracterizan la época en la que la burguesía tomó el poder. […] La época en la que es pensada la filosofía de Heidegger es una época de la impotencia del sujeto, más que de su poder. (…) El sujeto ha devenido impotente, ya no puede determinar más su propio destino a partir de su propia razón.[632]

El sujeto fue descendido, en la filosofía de Heidegger, a una mera estación de recepción, una mera instancia de registro que reproduce la realización objetiva.[633] El sujeto ha sucumbido al proceso de alienación y el capital o el ‘mercado’ (transfigurado en Ser) lo domina completamente. “En ese sentido, (…) capitula ante la historia.”[634]

Esta carencia, la renuncia del sujeto a pensarse a sí mismo, es invertida en un ‘provecho metafísico’, en una ventaja consis-

[630] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 217.

[631] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 217.

[632] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 218.

[633] “La afirmación de que el sujeto no tiene más que aceptar pasivamente el ser que se muestra, es un préstamo de los datos de la antigua gnoseología, que se presentaban como algo fáctico, óntico. Pero a la vez esta onticidad se despoja en el recinto sagrado del ser de aquella huella de contingencia que antaño hizo posible su crítica” (Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus Ediciones, 1975, p. 102).

[634] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 218-219.

tente en que *se le muestra* (al sujeto) una verdad superior, que 'se *da* de manera inmediata y pura', *sin la actividad productiva o creativa del sujeto*.

La necesidad[635] de la filosofía heideggeriana tiene una de sus causas en que "en Alemania no se llegó en realidad a una Ilustración y que cuando llegó ese momento la Ilustración fue incautada de inmediato por aquello que se llama contra-ilustración (….) en la que se podría incluir a la ontología existencial".[636] Esta filosofía se presenta con una apariencia de lo superior que es complementaria del positivismo hegemónico, en el que la mera facticidad "es presentada en un modo mediante el cual da la impresión de ser más de lo que es, de ser en sí ya algo 'que tiene sentido'".[637] Es típico de la ontología que las palabras que remiten a la mera factualidad jueguen un papel distinguido (como la sustantivación del verbo ser o la expresión 'ser-ahí').

11. Aquello a lo que la filosofía ha renunciado *después* de Hegel

La filosofía tiene una función crítica, pero la departamentalización académica, la ha alejado de esta función que tiene el objetivo de cuestionar la división del trabajo intelectual. "La filosofía se olvidó de lo mejor porque tiene que asegurarse su sustento y así se tuvo que alinear y tuvo que buscar trabajos estables en el ámbito de la actividad académica teniendo que prestar juramento desde el principio a las formas de sociedad

[635] "La necesidad ontológica es un indicador de lo faltante" (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 228). Adorno advierte que la pregunta por la necesidad de la ontología hay que vincularla con la pregunta por la necesidad del nazismo.

[636] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 224.

[637] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 225.

tal como ellas son"[638]. Es característico de la filosofía alemana posthegeliana que "se quite de ella *la relación con lo social*, relación que era constitutiva de la filosofía".[639] En la primera mitad del siglo XIX Alemania quedó rezagada en el desarrollo social y esto se expresó en el pensamiento. Además, la aparición del materialismo marxista, con su pretensión de superar la filosofía y reemplazarla por la práctica provocó una reacción apologética contra esa pretensión.

En el idealismo alemán, a partir de Kant, la autonomía, la libertad y la autorreflexión del individuo eran concebidas en el marco de una sociedad libre. El siglo XIX mantuvo el concepto de autonomía, pero desligado del contexto social. No solamente hay una escisión entre el individuo y la sociedad sino también entre la filosofía y las ciencias naturales. La filosofía se desconectó de los desarrollos en las ciencias naturales y, a lo sumo, mantuvo su presencia como mera lógica. Lo mismo ocurre en relación con el arte: la filosofía quedó completamente rezagada desde las producciones de Schelling y Hegel.

Pero la mayor deuda de la filosofía posthegeliana ha sido respecto a "aquello que promete en tanto tal". Después del derrumbamiento de los grandes sistemas especulativos la filosofía "renunció desahuciada a dar respuesta" a lo Absoluto.[640] En esta

[638] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 232.

[639] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 232-233. "Es muy curioso que justamente Heidegger, que tiene tanto interés en revocar el motivo de la reflexión disociadora en la historia de la filosofía occidental, se entregue incondicionalmente en este aspecto a la reflexión disociadora, es decir, que mantiene la meditación sobre hechos y reflexiones sociales alejada del umbral de la filosofía."

[640] "La unidad prometida por la palabra 'ser' dura sólo -y éste es el método de Heidegger- lo que tarda en ser pensada y analizado su significado; todo análisis de este tipo haría emerger lo que desapareció en el abismo del ser. Convertir en tabú el análisis del mismo ser es convertir la aporía en engaño: en el ser hay que pensar el Absoluto; pero éste lo es sólo por impensable. La trascendencia que aparenta con respecto a las componentes se debe únicamente a que ofusca mágicamente el conocimiento de éstas. La razón se pervierte a

renuncia ya se manifiesta esa abdicación. El resultado negativo de la *Crítica* "es que no es posible para nosotros hacer ningún enunciado sobre lo más importante que existe para nosotros, es decir, sobre la existencia de Dios, sobre nuestra propia libertad y, sobre todo, sobre la inmortalidad".[641] También el concepto de ser cayó en el olvido, reducido a una mera síntesis de la conciencia de todo lo dado. La razón se establece límites a sí misma, pero ¿cómo se justifica su derecho a prohibir aquellas preguntas? Hegel ya advierte que al hacerlo la razón traspasa sus propios límites y contradice el resultado (supuestamente) último. De la posición kantiana burguesa, restrictiva, limitativa, se deriva aquella "indiferencia del pensamiento en general frente a las cuestiones que para el pensamiento son aquellas a las que en realidad tiene que dirigirse"[642]. Una segunda causa de esta pérdida que también remite a la filosofía kantiana es que después de toda la crítica de la razón, el mundo empírico tal como se presenta, 'permanece como se presenta', 'queda igual a lo que había sido antes', es decir, no es transformado. Esto se mantiene hasta Husserl inclusive, quien después de la reducción fenomenológica, conserva el mundo entero tal como él es. "La filosofía quedó siendo deudora de la pretensión, de la esperanza de ir a la esencia"[643], convirtiéndose en una actividad meramente metodológica. Adorno cita a Schelling, Schopenhauer y Nietzsche como antecedentes de la crítica a estas renuncias de la filosofía académica.

---

sí misma, porque es incapaz de pensar lo mejor que hay en ella" (Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus Ediciones, 1975, p. 108).

[641] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 241.

[642] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 243.

[643] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 245.

Muchos conceptos centrales en la historia de la filosofía se construyeron[644] a partir de una pérdida.[645] La pérdida del orden estamental tradicional en la Grecia clásica se problematizó en la teoría platónica de las ideas. La pérdida de la tradición monárquica-despótica comienza a plantear el concepto de tradición. El avance de la tecnificación y de la mecanización de las sociedades pone en el tapete el concepto de vida. En resumen, cuando una realidad pierde fuerza y vitalidad, comienza a plantearse su concepto. Análogamente, el concepto de Ser, que es central en la ontología heideggeriana responde a la pérdida de ser de comienzos del siglo XX, ya denunciada por Nietzsche en las décadas previas. "El ser es el último vapor de una realidad evaporada". Lo mismo ocurre con el concepto de tiempo, central en el libro sobre Kant. No se trata de que no haya tiempo, sino que la conciencia del tiempo se ha modificado radicalmente y esto tiene que ver con los cambios en la estructura del trabajo. 'Temporalidad' o 'historicidad' son categorías muy abstractas. 'Nuestro tiempo', 'tiempos modernos' o 'la época histórica que estamos viviendo' o 'modo de producción', en cambio, son conceptos más concretos. El tiempo concreto como continuidad histórica ya no existe. Algo análogo ocurre con el concepto de ser, que remite a cierto sentimiento de lo fijo, de tener algo de lo que aferrarse,[646] una suerte de seguridad, algo valioso en sí mismo como en el concepto de dignidad.

[644] "Estos conceptos aparecen cuando sus sustratos ya no llegan a la experiencia" (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 313).

[645] No se trata de una 'pérdida' en sentido estricto, sino de la ruptura del orden establecido de cosas, al que Rancière llama 'partición de lo sensible'. Aquello que produce esa ruptura es lo que este autor llama 'política'.

[646] "En un estado de sociedad que podría denominarse de intercambiabilidad universal, es decir, donde bajo el principio de cambio omnipresente nada es por sí mismo, por mor de sí mismo, sino que todo es en tanto posee valor de cambio, en ese mundo la exaltación del concepto de ser de algún modo nos consuela; nos quieren hacer creer que frente a aquel principio de intercambiabilidad habría algo más que sería genuino, sólido. (…) Ese aura de lo sólido es la que le otorga al concepto de ser su actualidad" (Adorno, T., *Ontología*

12. La revolución conservadora

La filosofía de Heidegger se presenta como un pensamiento radical, como un pensamiento revolucionario, que se refiere a sí mismo con el concepto de *destrucción*, pero que se muestra luego como una destrucción de la Ilustración, asociada a una suerte de irracionalismo.[647] Si es un pensamiento revolucionario, lo es como "revolución conservadora".[648] Heidegger se refiere a su pensamiento como conservador (conserva el ser), por la rememoración de lo verdadero olvidado. Este pensamiento "deriva en una suerte de barbarización", en tanto la tradición de la racionalidad europea es tirada por la borda. "Este conservar es extremadamente intolerante contra todo lo que en realidad valdría conservar en nuestra época: contra la razón, contra la autonomía, contra la idea de que los hombres podrían determinar ellos mismos su destino".[649] En la *Carta sobre el humanismo*, el concepto mítico de destino es unido al ser.

13. Del subjetivismo radical a su inversión radical

Kierkegaard fue en su intención fundamental un teólogo protestante centrado en la cuestión de la creencia, es decir, del lado subjetivo de la fe (no del lado de la objetividad del dogma). Desarrolló una fuerte crítica contra lo que llamó la 'cristiandad' que derivó en un conflicto con la iglesia luterana. Aparentemente

---

y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 321).

[647] "Remitir a la irracionalidad no tiene por qué ser lo mismo que el irracionalismo filosófico. (…) Pero una tal irracionalidad sigue siendo, lo mismo que el concepto, función de la ratio y objeto de su autocrítica; la red filtra lo que se cuela por ella" (Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus Ediciones, 1975, p. 88).

[648] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 254.

[649] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 255.

no hay relación entre la posición filosófico-religiosa que afirma que la subjetividad es la verdad y el realismo mítico expresado en la filosofía heideggeriana[650], pero el gran impacto de la teoría de los existenciarios de *Ser y tiempo* está inspirada en Kierkegaard. El concepto de *existencia*, con el cual se opone a la doctrina de la esencia y de la idea que se despliega objetivamente en Hegel, es central en Kierkegaard. Este pensador danés intenta construir las determinaciones fundamentales a través de las cuales la existencia se caracteriza propiamente *como existencia*. Estas categorías son muy similares a las que Heidegger llama "las *disposicionalidades* del *Da-sein* [existencia]" (angustia[651], decisión/estado de resuelto, desesperación/ser para la muerte). En Kierkegaard todas estas categorías se fijan en la relación del hombre con la infinitud, con la divinidad, con lo Absoluto.[652] En esta concepción del hombre como un ser finito que se comporta en sí mismo con respecto a lo infinito, en "el hecho de que la existencia sea determinada como una relación *entre lo finito y lo infinito*, dicho heideggerianamente, la relación *entre el ser y*

[650] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 260.

[651] El ser como destino se convierte en una potencia ciega, ante la cual el sujeto es impotente. El 'estar a la escucha' del ser se corresponde con la angustia como disposicionalidad fundamental del ser, pero "esta angustia es lo dominante y determinante cuando el pensamiento no conoce otra instancia que no sea el destino ciego, "aunque, por cierto, hay que reconocerle desde el punto de vista de la filosofía de la historia que el estado actual del mundo, con la impotencia realmente creciente del sujeto humano individual, ofrece, en efecto, suficientes motivos para una angustia de esa índole. (…) Es precisamente esta angustia la que la filosofía y las grandes religiones [la Ilustración] pretendieron quitar" (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 355).

[652] Cuando "se deja de lado que esa relación del sujeto consigo mismo en tanto algo infinito es equivalente al comportamiento de una fe paradójica" no hay manera de evadir las consecuencias relativistas. Cf. Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 272-273.

el ente"[653], está prefigurada la tesis fundamental que afirma que el *Da-sein* es en sí ontológico.

Una consecuencia de esto es el giro en el concepto de verdad, que se sustrae a la concepción de la verdad como correspondencia o adecuación.

> Para Kierkegaard la verdad no es algo que se encuentra frente al sujeto, ya no es la verdad del juicio científico, sino que no es otra cosa que el comportamiento de lo finito con respecto al sujeto, con respecto a sí mismo en tanto ese comportamiento se refiere a la infinitud [libertad] del sujeto.[654]

Adorno señala que esta concepción de la verdad es tautológica, y desemboca en una mera duplicación del sujeto [*ser auténtico*, en Heidegger], la cual vuelve a aparecer en Heidegger y en Jaspers. La frase de Kierkegaard: "la subjetividad es la verdad" no tiene que ser entendida como un relativismo psicológico, sino que se refiere a que "la existencia del hombre, por el hecho de ser consciente, se trasciende a sí misma y así tiene participación en una verdad (…) que está metida en el hombre mismo",[655] pero "la razón no domina la verdad de lo absoluto, sino que la verdad se encuentra en un modo de comportamiento de la subjetividad que no puede establecer de ninguna manera una medida objetiva a partir de sí y cuyo modelo teológico es la fe".[656]

Esta posición, paradójicamente, vincula a Kierkegaard con la izquierda hegeliana por su postura *contra la metafísica*,[657] ya

[653] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 263.

[654] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 264. Se trata, pues, de la verdad cristiana, de la verdad revelada por la Encarnación.

[655] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 265.

[656] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 266-267.

[657] "Y los hegelianos de izquierda son de la opinión de que precisamente en ese lugar en el que en Hegel está lo absoluto o la idea se ha de encontrar lo

que le niega al espíritu la capacidad para conocer lo absoluto. Kierkegaard desarrolló una filosofía de la existencia para oponerse al sistema hegeliano de la razón, a la ontología/metafísica. Curiosamente, Heidegger convierte la existencia en el modo de acceso privilegiado a la ontología, desembocando "en un antisubjetivismo muy marcado".[658]

Para comprender este problema específico es necesario remitirse al concepto de la subjetividad en la historia de la filosofía. Kant entiende por sujeto "la cohesión pura de mis funciones de pensar",[659] es decir, que todas las facultades humanas están en relación mutua en tanto son pensamientos en "*mi* conciencia individual". El concepto de sujeto en Kant es muy abstracto, está vacío de todo contenido, a tal punto que incluso resulta difícil relacionarlo con el yo. En la concepción kantiana el mundo resulta ajeno al sujeto (acosmismo). El idealismo kantiano trata de responder a este problema derivando el mundo del sujeto: la racionalidad del cosmos se deriva de la racionalidad del sujeto. Esta pretensión de salvar el mundo a partir del sujeto derivó en posiciones antisubjetivistas, que ponen en crisis el modelo de la Ilustración que ordena el mundo a partir de la razón del sujeto. Esa crisis se expresa en la filosofía de Nietzsche aún antes que en 'las grandes catástrofes europeas' y se percibe en "la desilusión que experimentamos acerca del puesto del hombre en el cosmos"[660]. Una multiplicidad de causas, como la secularización de la teología, la física moderna que cuestionó

finito, la naturaleza o lo que fuese" (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 267).

658 Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 271.

659 Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 278.

660 "La idea de que el hombre estaría parado en el centro del universo se vio sensiblemente menoscabada" (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 283).

el geocentrismo e incluso el heliocentrismo, etc.,[661] coadyuvaron a este resultado, que pone en el tapete la cuestión central que le preocupa a Adorno: *el dominio de la razón dio lugar a la barbarie y el irracionalismo más extremos*.[662] Sin embargo, una postura que niegue la supremacía del sujeto no tiene que ser necesariamente irracionalista. Aunque el antisubjetivismo de Heidegger tiene 'algo infinitamente autoritario', que deriva de su irracionalismo[663], sin embargo, comparte con el marxismo "la tesis de la supremacía del ser sobre la conciencia".[664]

El subjetivismo del primer Heidegger, ligado a Kierkegaard, en la doctrina de los existenciarios, se debilita cada vez más conforme se avanza hacia las últimas obras. El interés inicial suscitado por esta filosofía está relacionado con la promesa de dar respuesta a la pregunta por la relación del hombre con lo absoluto a partir de un análisis de la existencia. Este interés inicial, después es abandonado.[665] En *Ser y tiempo* se dice que el análisis del ser-ahí [*Da-sein*] solo es un recurso para responder a la pregunta por el Ser. Pero al mismo tiempo, "se le concedía al

[661] Es curioso que Adorno se mantenga dentro de un plano teórico-gnoseológico y no ponga el acento en el sujeto 'práctico', es decir, activo, libre. Lo constitutivo del sujeto sería la razón como capacidad para conocer el mundo y no la razón práctica como fuerza ordenadora de la realidad. Es igualmente curioso que no haga ninguna referencia al psicoanálisis en esta "crisis de la subjetividad".

[662] No obstante, a pesar de esta crisis que cuestiona la subjetividad racional iluminista, Adorno cree que no se puede prescindir del concepto de subjetividad. Cf. Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 284.

[663] "Esto termina en que la razón, al percatarse en un lugar, por así decirlo, de su límite, se da por superada, se pasa al opositor y en tanto razón meramente 'arrojada' o 'librada a la nada', en tanto la que escucha o está a la escucha, se abandona sin más a aquello que es diferente" (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 287).

[664] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 286.

[665] Cf. Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 290.

sujeto cierto tipo de posición privilegiada”[666], con lo que se inserta, tras Husserl, en la tradición idealista. Todos los elementos que originalmente despertaron interés en el pensamiento de Heidegger “retrocedieron por completo” en la obra posterior.[667] [668]

14. La imposibilidad de la metafísica y la prioridad de la pregunta

Para Adorno la ‘vuelta’ [*Kehre*] de Heidegger es la renuncia a satisfacer la necesidad que le dio interés inicialmente.[669] “La imposibilidad de responder las preguntas metafísicas –tal como ya fue postulada por Kant como imposibilidad-, esa imposibilidad es sustituida en pos de la respuesta que deniega”.[670] De aquí proviene la primacía que Heidegger asigna a la pregunta frente a la respuesta.[671] La pregunta se vuelve “algo metafísicamente substancial”.[672] La filosofía se convierte así en una glorificación del preguntar mismo, donde el preguntar adquiere una especie de aura. No obstante, hay una verdad en esta posición y tiene

[666] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 291.

[667] Esto evidencia un “extraño paralelo” entre Heidegger y Lukács, que también “desmintió y se retractó de todas las cosas a las que en el fondo debe su reputación intelectual” (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 292).

[668] “Entonces, justo en el antisubjetivismo de esta teoría, justo al afirmar que no es subjetiva, que no es pensar, se encuentra, quiero decir, la infame soberbia del sujeto que se imagina su propio pensar ahora emancipado de la limitación, de la subjetividad, y hace como si a través de sí mismo hablara lo absoluto mismo” (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 354).

[669] “…y sin embargo portándose, a la vez, como si lograra tal satisfacción”.

[670] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 297.

[671] Ella consistente en la inversión de la imposibilidad de dar una respuesta en una definición positiva de la existencia humana, esto es, la finitud.

[672] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 298-299.

que ver con distinguir el modo de preguntar en filosofía respecto del de las ciencias, incluyendo la lógica y la matemática. "Las preguntas en filosofía no se responden propiamente",[673] o "las preguntas mismas implican de una manera muy peculiar su respuesta".[674] En filosofía se visualiza algo, algo se hace evidente *y después* se buscan las preguntas que lo incorporen a la conciencia. Aquella visualización o evidencia debe no solamente dar lugar a preguntas, sino que tiene que encadenarse racionalmente, demostrativamente, en un contexto de fundamentación que sea transparente para sí mismo.

Heidegger atribuye a la pregunta misma la dignidad de la verdad. Las preguntas y las categorías ontológicas son todas indicadores de una carencia. Por ejemplo, la categoría 'hombre' o 'ser-ahí', de la que se habla todo el tiempo y que ya no tiene referente real en una sociedad deshumanizada, cosificada, alienada.

15. La imposibilidad de la ontología pura

Para Adorno, la ontología ya no es posible por "la irreversibilidad de los procesos históricos que generaron la disolución de la ontología tradicional"[675], ya que la filosofía, como el resto de las producciones del espíritu, no puede ser pensada independientemente de la estructura social en la que surge, ya que como toda configuración del espíritu "tiene en sí forzosamente un lugar histórico". La ontología actualmente es imposible como lo es escribir una novela de caballería o un poema épico. "Las grandes ontologías medievales presuponen una sociedad jerárquicamente estructurada, que en lo esencial es estática, sin

[673] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 300.

[674] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 301.

[675] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 333.

movimiento"[676]. En ellas, el escalonamiento de la sociedad se hace patente en la estructura de las categorías ontológicas, que ni siquiera necesitan justificarse ante la razón. Matizando esta tesis y dado que el nominalismo surgió en la escuela de uno de los mayores sistemas ontológicos medievales (Duns Scoto), se podría decir que "las ontologías en general pertenecen a una época en la que el carácter estático de la sociedad comienza a disolverse"[677], como también ocurre con las ontologías antiguas de Platón y Aristóteles, cuando las sociedades estático-aristocráticas fueron amenazadas por 'el principio del aburguesamiento, (…) es decir, por la sofística'.[678]

> "Estas grandes filosofías ontológicas en realidad siempre surgieron en el instante en el que las sociedades estático-jerárquicas, al estar amenazadas y ya expirando, a la vez estaban materialmente presentes; se vieron reflejadas en esas filosofías que en el momento de su expiración intentaron retenerlas".[679]

A partir de los procesos de globalización del capitalismo se ha disuelto el estado de cosas que hacía posible que el mundo sea experimentado "como un mundo cerrado, inalterable, estructurado de manera esencialmente objetiva y dependiente del trabajo subjetivo y el valor subjetivo" y por esta causa "el planteo de querer filosofar hoy bajo el signo ontológico es en el fondo en sí mismo anacrónico".[680] Si, no obstante, se reivindica para la

[676] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 334.

[677] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 334.

[678] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 335.

[679] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 335.

[680] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 336. "El hecho de que en la filosofía se haya llegado a algo así como la desaparición de las ontologías (…) termina

filosofía la pretensión de comprender lo esencial, ello solo puede hacerse por mediación de la *crítica* [681] que enseña que el intento de aprehender el ser de manera inmediata es imposible.[682] La crítica kantiana a la ontología se desarrolla en el capítulo de la Anfibología y en la Dialéctica trascendental.

Como ha enseñado Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, el curso cronológico de los autores no responde siempre al curso necesario del pensamiento. No se ha *superado* una filosofía por ser *posterior* a ella. De hecho, la crítica que aquí presenta Adorno sostiene que Heidegger se retrotrae a una forma de pensamiento precrítico, aunque cronológicamente es post-kantiano y post-hegeliano. Heidegger desarrolla una estrategia que busca sustraerse a la controversia entre las ontologías y la crítica (y por tanto a la crítica) recurriendo a un pensamiento pre-ontológico (y pre-crítico). Busca "sustraerse a la objeción de anacrónico diciendo que los orígenes que enseña no tendrían nada que ver con lo históricamente más antiguo, sino que se trataría de orígenes en la esencia".[683]

---

de demostrar que el pensamiento mismo no pudo sostener la conclusividad de estas ontologías" (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 337).

[681] "Quiero decir que la crítica a la ontología, tal como fue realizada en particular por Kant y Hegel de la manera más incisiva, no puede ser expulsada del mundo haciendo referencia al supuesto subjetivismo o idealismo de estos pensadores" (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 338).

[682] Pareciera que Adorno está pensando que la crítica de Hegel a la ontología está explicitada en la crítica del concepto de ser de Jacobi en la *Lógica.* Cf. Hegel, G., *Ciencia de la lógica*, libro I, capítulo 1, c. 1, nota 3, p. 126: "Esta conciencia sorda, vacía, entendida como conciencia, es el *Ser*". Está claro, de todos modos, que Adorno no leyó la tesis de Marcuse sobre la ontología de Hegel en la que se recupera la filosofía hegeliana como ontología.

[683] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 340.

16. Tendencia a la mitología y vínculo con el nacionalsocialismo

La simpatía con la barbarie[684] que se manifiesta en la historia política de Heidegger no es 'azarosa ni exterior' a este culto del origen.

> "Creo que –agrega Adorno-, en cierta medida, no se haría justicia a Heidegger si, como él mismo lo hizo, uno lo ubicara como simpatizante del nacionalsocialismo, y si se viera al hecho de que haya seguido a Hitler solamente como una suerte de caída en la desgracia de un sabio ingenuo, sino que en aquel culto del origen, en la fe en la renovación, la fe de que la potencia del ser debe triunfar por encima de poder de lo oscuro, en este sumario global en realidad se encuentra contenido de la manera más elevada en el detalle real aquel sumario de la ideología nacionalsocialista, de modo tal que se podría leer a Rosenberg, entendiéndolo como la clave de acceso a *Ser y tiempo*".[685]

Tomando como referencia los conceptos de 'pro-yecto'[686] y 'pro-yectar', Adorno muestra la doble pirueta del pensamiento

[684] "El pretendido recomenzar a partir de cero es la máscara de un olvido forzado; la simpatía con la barbarie no le es ajena" (Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus Ediciones, 1975, p. 75).

[685] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 341-342.

[686] "La expresión proyecto delata su propensión a negar la libertad desde la libertad. (…) La sociedad, en la que siguiendo su propio concepto, las relaciones de los hombres dicen estar fundadas en la libertad, sin que la libertad se haya concretado hasta hoy en sus relaciones, esa sociedad está deformada en toda su rigidez y superioridad. (…) Asegurarnos de que vivimos en un caos forma parte de la reserva preferida de aquellos que quieren imponernos su orden contra nuestra voluntad y contra nuestra intelección. (…) Lo que el sujeto experimenta de caótico en el mundo es una gran falta de libertad, no un exceso: esto suele o bien ser ignorado por los proyectos ontológicos, o bien tercamente negado. (…) Que la libertad siga siendo ideología, que los hombres sean impotentes frente a la superioridad de las instituciones y

heideggeriano: por un lado, "oculta ese acto arbitrario que primero excluye lo que uno hace como filósofo de la reflexión y así lo exime de la confrontación con la razón crítica"; por otro lado, sostiene que el que proyecta no es el sujeto sino el ser, dándole así a su postura la apariencia de 'objetividad' y 'realidad'[687]. Como prueba, cita un texto de la *Carta sobre el humanismo*:

> "El que arroja en ese proyectar no es el hombre, sino el ser mismo, que destina[688] al hombre a la ex-sistencia del ser-ahí en cuanto su esencia. Este destino acontece como claro [despejar] del ser, y este solo es como tal. El claro [despejar] garantiza y preserva la proximidad al ser. En dicha proximidad, en el claro [despejar] del 'ahí'[689], habita el hombre en cuanto ex-sistente, sin que sea ya hoy capaz de experimentar propiamente ese habitar ni de asumirlo. La proximidad 'del' ser, en que consiste el 'ahí' del ser-ahí o *Dasein*, ha sido

---

que no puedan determinar su vida y la del conjunto a partir de su razón, en efecto, que los hombres ya no puedan ni siquiera pensar en esa idea sin sufrir aún más, todo esto conjura su rebelarse hacia la forma inversa: prefieren lo evidentemente peor antes que la apariencia de lo bueno" (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 406-407).

687 "Aquello que solo puede ser pensado a través de la espontaneidad, de la subjetividad, del pensar es adjudicado de golpe, simplemente desde el lenguaje, desde el 'arrojar', a la cosa misma" (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 353).

688 "Aquí, la intención es atribuirle al ser mismo la cualidad que normalmente se le atribuye al destino. (…) El concepto de destino incluye… el concepto de desconocimiento de sí mismo… [y] el nexo de culpa de lo vivo. Esto significa que, de manera inmediata, pensamientos, construcciones mentales como las de un proyecto filosófico son tratados como si fueran *inmediatamente* [sin la mediación del sujeto] los del ser. Las mediaciones de la subjetividad son simplemente tachadas. Ese concepto de ser en realidad es un subjetivismo o idealismo inconsciente de sí mismo, autoimpuesto, ciego para consigo mismo" (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 353).

689 Adorno comenta aquí: "esto es una secularización del viejo concepto de revelación, pero que teme a su nombre honesto" (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 346-347).

> pensada a partir de *Ser y tiempo* en el discurso sobre la elegía de Hölderlin '*Heimkunft*' (1934), ha sido escuchada en su decir más intenso en el propio poema cantado por el poeta y ha sido nombrada como 'patria' desde la experiencia del olvido del ser. Esta palabra está pensada aquí en un sentido esencial que no es ni patriótico ni nacionalista, en el sentido de la historia del ser. Pero, al mismo tiempo, la esencia de la patria[690] ha sido nombrada con la intención de pensar la apatricidad o desterramiento del hombre moderno desde la esencia de la historia del ser"[691].

En este texto están ensamblados todos los fragmentos ocultos de la estructura del pensamiento ontológico: "la contaminación de lo arcaico con la pura estructura del ser, la arbitrariedad en la postulación y, finalmente, la justificación de esa arbitrariedad como una estructura del ser mismo, en otras palabras, como un destino, y así la mitologización de la filosofía"[692].

Cuando Adorno dice que Heidegger tiene la tendencia a recaer en la mitología, no hay que entender este concepto en el sentido habitual de un "contexto filosófico abarcador". 'Mitológico' quiere decir intento simulado de escapar al estado de conciencia racional actual "para entrar en una conciencia inmediata de lo absoluto o del contexto natural". Por otro lado, con este concepto se trata de ver la ficción de una conciencia mítica que ya no existe. "Hablar de una recaída en la mitología significa aquí en realidad la revocación de la libertad: retirar el

[690] El concepto de mitología referido a la religión natural está relacionado con el concepto de patria, ya que las deidades naturales están vinculadas a determinados sitios 'sagrados', ligados al nacimiento y la familia, que se deben venerar. Esto está también ligado con lo "políticamente regresivo, la glorificación del propio linaje, de la propia estirpe o del propio país" (Cf. Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 353).

[691] Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, pp. 49-50.

[692] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 347.

momento de la libertad que el sujeto una vez arrancó al vínculo ciego y opaco con la naturaleza, al destino"[693]. Tanto las grandes religiones como la Ilustración en general trataron de

> "contraponer la conciencia a esta coerción de algo ciego, al mostrar que eso ciego en sí mismo, en realidad, es solo un producto, precisamente, de aquella conciencia que le teme, es decir que ese contexto natural mismo que nos sale al encuentro como demoníaco y malvado, en realidad, es un antropomorfismo, una proyección"[694].

De este pensamiento mitológico se sigue que, dado que el cosmos es en sí mismo impenetrable e irracional, no cabe otra actitud que el sometimiento. "En términos concretos, significa la exigencia de someterse a la ceguera de la historia como si fuera una consumación de la historia del ser".[695] La filosofía de la historia había significado una superación en la búsqueda del sentido y de la razón de lo real, pero con la ontología hay una regresión a una mitología que es incluso anterior a la filosofía de la naturaleza.[696]

[693] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 350.

[694] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 351.

[695] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 358.

[696] "Al fin, ni siquiera del ser se atreve apenas a predicar algo. Lo que aquí se revela es menos una meditación mística, que la miseria del pensamiento: aspira a su alteridad y no se puede permitir nada sin la angustia de perder en el intento lo que afirma. La filosofía tiende a convertirse en un gesto ritual. Ciertamente en él se hace sentir también algo verdadero: su enmudecimiento" (Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus Ediciones, 1975, p. 65)

17. La filosofía de la historia reducida a *existenciario*

Heidegger reduce el concepto de historia y del sentido de la historia, al concepto de *historicidad* como *disposicionalidad* del *ser-ahí*. La historicidad se convierte en "un *existenciario* que hay que atribuir al *ser-ahí* mismo y que por su esencia ontológica no debe tener nada que ver con la historia óntica, real". Así la historia es 'desubstancializada u ontologizada'[697]. Sin embargo, por otro lado, "siempre que la historia demuestra ser en términos reales el poder más fuerte, se le vuelve a atribuir la potencia del ser y exigir la subordinación [del individuo] a la historia [del ser]".[698] [699] En efecto, el concepto de la "historicidad paraliza la historia, la deshistoriza, sin preocuparse de las condicio-

[697] "La ontologización de lo óntico no se refiere solo a la categoría superior, es decir, al ser, sino que del mismo modo se refiere también a aquel ámbito al que la filosofía del ser le teme más que a ningún otro, a saber, a la esfera de la historia que, de hecho, en la ontología fundamental es sublimada de manera inmediata en una 'disposicionalidad' del ser-ahí, es decir, en la historicidad" (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 199), a través de cuyo concepto se escurre la historia concreta. "La ontologización de la historia vuelve a permitir la atribución del poderío del ser a tiranías históricas exentas de toda crítica; de este modo queda justificada la sumisión a situaciones históricas, como si fueran dispuestas por el mismo ser" (Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus Ediciones, 1975, p. 133).

[698] "Ya no se trata de preguntar por su justificación racional y su sentido racional, sino de percibir en ella por así decirlo la voz del ser y hacer lo que pide de uno" (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 358).

[699] A la concepción 'destinal' de la dominación, J. Rancière le opone la política democrática: "La democracia es un modo específico de estructuración simbólica del ser en común. Es el modo mismo de subjetivación de la política en general, lo que hace existir la política como una excepción en relación con el orden 'normal' de la dominación. La democracia es esa inversión singular del orden de las cosas, según la cual los que no están «destinados» a ocuparse de las cosas comunes pasan a ocuparse de ellas" (Rancière, J., *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*, Madrid, Herder, 2011).

nes históricas, que son precisamente las que determinan la constitución interna y constelación de sujeto y objeto".[700]

En la filosofía y en la ciencia hay un movimiento del pensamiento que va de lo concreto (inmediato) a lo concreto (mediato), pasando por lo abstracto, por el concepto. En Heidegger, mediante el lenguaje,[701] se parte de términos que tienen la pretensión y la apariencia de lo concreto (Ser, *ser-ahí*, patria, historicidad) para vaciarlos de su concreción (lo óntico, lo particular) y darles un áurea de eternidad y perennidad.[702] Las ontologías reaccionaron contra el formalismo del poskantismo. En el mismo Kant el lugar supremo es ocupado por las ideas que son las más generales de todos los conceptos y por los juicios sintéticos a priori que son proposiciones que no tienen contenido empírico alguno. "Así, el concepto de ser que ustedes encuentran en Heidegger está por lo menos igual de vacío, y yo diría: aún más vacío."[703] Considérese como ejemplo el siguiente texto de la *Carta sobre el humanismo*:

[700]Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus Ediciones, 1975, p. 133.

[701] Respecto del lenguaje en Heidegger, Adorno dice tres cosas: 1. el ser no puede decirse de otro modo que no sea en un lenguaje arcaizante. 2. aquello que se quiere decir del ser no podría enunciarse en un lenguaje adecuado a nuestro estado de conciencia. 3. el ser que supuestamente es atemporal y supratemporal en sí mismo solo puede decirse temporalmente como algo sido. Cf. Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 330.

[702] Que "es propiamente algo abstracto" (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 360).

[703] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 362. "Pero la palabra pensamiento, a la que Heidegger no quiere renunciar, se convierte de esta forma en algo tan vacío como aquello que tiene que pensar: sin concepto no hay pensamiento. La verdadera tarea según Heidegger es pensar el ser; pero este se niega a ser determinado de cualquier forma que sea por el pensamiento y vacía así la llamada a pensarlo" (Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus Ediciones, 1975, p. 102).

Pero el ser, ¿qué es el ser? El ser 'es' él mismo[704]. Esto es lo que tiene que aprender a experimentar y a decir el pensar futuro. El 'ser' no es ni dios ni un fundamento del mundo[705]. El ser está esencialmente más lejos que todo ente[706] y, al mismo tiempo, está más próximo al hombre que todo ente[707], ya sea este una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, un ángel o dios. El ser es lo más próximo. Pero la proximidad es lo que más lejos le queda al hombre. El hombre se atiene siempre en primer lugar y solamente a lo ente. Cuando el pensar representa a lo ente como ente, a lo que se refiere es al ser. Pero lo que está pensando de verdad y en todo momento es solo lo ente como tal y jamás el ser como tal.[708] La 'pregunta por el ser' sigue siendo siempre la pregunta por lo ente. La pregunta por el ser no es en absoluto todavía lo que designa ese título capcioso: la pregunta por el ser[709]. Incluso cuando con Descartes y Kant se torna 'crítica',

[704] Es la pura identidad.

[705] Adorno comenta que en esto seguro tiene razón, "porque ese ser justamente no es otra cosa que el contexto natural en sí mismo totalmente ciego, indefinido".

[706] Precisamente, porque es un concepto y no es en sí mismo un ente.

[707] "En eso radica la pretensión de lo dado inmediato de ese ser que lo caracteriza: por un lado ha de ser general, puro, libre de todo lo fáctico, pero, por el otro, más cercano a nosotros, es decir, más inmediato, en cierta medida más intuitivo que cada ente individual".

[708] "Uno querría contestar a eso: pensar el ser en tanto tal sin pensar a la vez en el ente es casi imposible, porque el ser heideggeriano justamente debe ser diferenciado del concepto puro, porque debe ser tanto concepto como ser, y porque ser no se puede pensar sino completado con un determinado contenido. Así como no es posible que ustedes piensen el tiempo sin lo temporal, el espacio sin lo espacial, tampoco es posible siquiera pensar el ser sin un ente" (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 364). [Adorno invierte la relación sin darse cuenta, pues debería haber dicho que no es posible pensar lo temporal sin el tiempo y lo espacial sin el espacio, es decir, debería haber puesto lo concreto como condición de lo abstracto].

[709] Adorno le reprocha a Heidegger que todo lo que le atribuye al ser ha sido tomado de los entes, porque no hay forma de acceder a ese ser (abstracto)

> la filosofía también sigue siempre los pasos del representar metafísico. Piensa desde lo ente y hacia lo ente, pasando a través de cierta mirada al ser. Pues, efectivamente, toda salida desde lo ente y todo retorno a lo ente se encuentran ya a la luz del ser.[710]

Adorno concluye: "De modo tal que al final uno siente que ha sido estafado por este movimiento del pensamiento en aquello que propiamente había prometido".[711]

18. Reducción eidética y diferencia ontológica

¿Cómo llega Heidegger a la tautología que afirma que "el ser es él mismo"? Para Adorno esto se deriva de dos pretensiones contenidas en la filosofía de Husserl. Una de ellas en el concepto de lo puro que hace referencia a lo a priori –como en Kant- pero que no es solamente formal, sino que también hay algo como un a priori material. Esto deriva de la filosofía de Brentano, que conjuga la escolástica y el empirismo. Husserl entiende el concepto de pureza de un modo escolástico, en el sentido de la anterioridad del concepto respecto a los reales subsumidos en él, la anterioridad de los *universalia* con respecto a las cosas (*rerum*).[712] El método de Husserl parte de lo dado, de lo particular que uno ve, y en lo dado observa el concepto. El concepto no se adquiere por abstracción de los rasgos comunes a muchos objetos semejantes sino que se trata de "volverse a un ente particular en su carácter de dado aprehendiendo su esencia *en ese ente particular*". Para extraer la esencia de un objeto particular

---

inmediatamente o directamente. De allí que "del ser, en principio, no puede enunciarse otra cosa que no sea la tautología de que es él mismo".

710 Heidegger, Martin, *Carta sobre el humanismo*, Buenos Aires, Ediciones del 80, 1981.

711 Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 362.

712 Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 369.

a partir de él, hay que sacar de él la facticidad, tachar todas las afirmaciones respecto a su realidad, respecto a su individuación en el espacio y el tiempo, tomarlo como objeto de pensamiento, como lo referido a un *acto intencional*. En lugar de extraer los rasgos comunes de distintos individuos semejantes, se trata de extraer (y desechar) lo fáctico, lo particular de un ente individual.[713] "Y esa esencia ha de ser pura, independiente de toda experiencia (…) debe contener en cierto modo la cualidad de los datos hyléticos y sensibles de la intuición".[714] Éste es "el carácter clave para la comprensión de aquello que se entiende en Heidegger por ser en general, a saber, que los predicados mutuamente excluyentes deben ser completados por igual, por una parte, con los datos hyléticos inmediatos, con la intuición inmediata, y, por otra parte, con la pureza, la aprioridad".[715] El ser en Heidegger es la esencia en Husserl.[716] De esta manera, el concepto heideggeriano de ser reproduce este carácter de esencial que es destacado de todo ente.

[713] Es algo semejante a lo que hace Rawls con el ente humano en estado natural.

[714] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 371. "Precisamente esas esencialidades puras, esos a priori que deben ser independientes del espacio y el tiempo y que como las ideas platónicas deben ser unitarias, completamente incorruptibles y sin comienzo, deben ser al mismo tiempo inmediatamente accesibles, deben ser inmediatamente objetos de una experiencia originaria o como suele decirse en Husserl deben darse en la 'intuición originariamente dada'".

[715] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 371. Las dos determinaciones son irreconciliables: la pureza de lo a priori conceptual y la inmediatez de la intuición y la experiencia, "a no ser que se añada el sujeto, el momento de la reflexión" (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 377).

[716] "El ser está desvinculado de los hechos (*facta*) individuales en el espacio y el tiempo, de los *onta*.(…) Si el ser está tan separado de todo contenido real, de todo contenido fáctico, entonces solo hay que indicar el sentido de la esencialidad y así se tiene el sentido del ser mismo" (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 403).

> “La diferencia ontológica misma, es decir, la diferencia del ser con respecto al ente solo se ha de comprender sobre la base de un análisis del sentido del ser, la diferencia radicaría en el ser mismo, sería un modo de ser del ser, de volverse ente, de aparecer en el ente, de manera que la diferencia ontológica pregonada con tanto aspaviento en realidad se retrotrae aquí al concepto de indiferencia del ser”[717]

El concepto de la inmediatez o de la experiencia originaria en Heidegger se deriva de la intuición de las esencias en Husserl.[718]

La única determinación posible del ser sigue siendo la indeterminación. Es ser es trascendente a la subjetividad, es lo trascendente por antonomasia. Sigue en esto el lema husserliano de ir ‘a las cosas mismas’, pero que además no quiere ser tampoco cosa. Lo trascendente a la subjetividad se convierte en inmediato para la subjetividad.[719] Se produce una vuelta (*Kehre*) en el ser mismo, que es “un giro hacia el ser inmediatamente en contra de la reflexión”.[720]

[717] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 373.

[718] “En la afirmación del carácter no conceptual del ser se encuentra, por una parte, con la exigencia de su no mediación y, por lo tanto, con la exigencia de una experiencia primaria del ser. Y se repite continuamente que se trata de esta experiencia primaria” con el giro objetivista característico de Heidegger: “si podemos experimentar el ser depende del ser que se nos desoculte, se nos devele, se nos despeje, (…) y cuyo ocultamiento, es decir, cuya imposibilidad de poder ser percibido inmediatamente está contenido en su carácter de ser. (…) Frente a los contenidos de la experiencia el ser debe tener todos los méritos de un concepto y frente al concepto todos los méritos de la experiencia sin mediación”. (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 375).

[719] “El tedio ante la prisión subjetiva del conocimiento incita a la convicción de que lo trascendente a la subjetividad le es inmediato a ésta, sin necesidad de ser mancillado por el concepto” (Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus Ediciones, 1975, p. 83).

[720] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 379.

El pensamiento que termina siendo ajeno a la reflexión y a la crítica solo puede pensar lo completamente abstracto y vacío, una X, absolutamente inexpresable, apartada de todos los predicados se convierte en Heidegger bajo el nombre 'ser' en el *ens realissimum*,[721] que como ya había señalado Hegel, no puede ser diferenciado de la nada, aunque esta nihilidad del ser se presente como un *positivum*.

19. Conclusiones

En la primera parte de este capítulo se ha adoptado la forma de la confrontación siguiendo la lectura heideggeriana de Hegel. En esta segunda parte, se ha utilizado en cambio un discurso crítico dialéctico, orientado por la 'dialéctica negativa' de Adorno, con el propósito de tratar de comprender la necesidad interna de la ontología de Heidegger.

Desde esta perspectiva dialéctica, lo primero que se echa en falta en la ontología es, como ya Marx reprochara a la izquierda hegeliana en su tiempo, precisamente, el abandono de la dialéctica y de las mediaciones. Mientras la confrontación es un procedimiento exterior y estático, la mediación dialéctica procura seguir el curso contradictorio del ser mismo. El pensamiento dialéctico no se detiene ante la contradicción ni se conforma con la intuición inmediata sino que disuelve las oposiciones, superándolas. La ontología, por el contrario, se mantiene en una

[721] Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 389. "Ya que no está permitido ni pensar especulativamente -ponga el pensamiento lo que ponga- ni, a la inversa, la intromisión de un ente, que por ser una brizna de mundo comprometería la precedencia del ser, el pensamiento ya no se atreve a pensar propiamente nada, si no es algo totalmente vacío, mucho más X que lo fue nunca el viejo sujeto trascendental, el cual, en cuanto unidad de la conciencia, siempre estuvo acompañado del recuerdo de la conciencia existente, la 'egoidad'. Este X, el inefable absolutamente, el arcano impredicable, se convierte bajo el nombre de ser en el *ens realissimum*" (Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus Ediciones, 1975, pp. 83-84).

equivocidad que retrotrae el desarrollo progresivo de la ciencia a una instancia poético-mítica previa, de manera que nunca queda claro si la ontología es la simple doctrina del ser, la estructura que une a los conceptos que son en sí, la pregunta por el ser (sentido) del ente o ser genérico, o las categorías supremas de todas las regiones de entes. No solamente el significado de la ontología es equívoco sino que también es equívoco el ser mismo pues se mantiene la ambigüedad entre el ser y el concepto de ser.

En lugar de resolver las contradicciones y suprimir los equívocos, la ontología retrotrae el pensamiento a sus instancias pre-ilustradas, cayendo en el misticismo y el arcaísmo a los que llama 'pensar originario', retomando el pensamiento griego presocrático en sus preguntas por los 'principios' (ἀρχή). La renuncia a la justificación por medio del concepto y la argumentación caracteriza a la ontología como forma de pensamiento mítico y arcaico. El primero que planteó la pregunta por el ser fue Aristóteles, a partir del cual la ontología 'regresa' a las preguntas presocráticas por el ἀρχή, en lugar de dilucidar la pregunta en una dirección progresiva y dialéctica. En lugar de rehacer críticamente el camino de la ilustración desde la antigüedad para así encontrar los momentos que han conducido a la alienación y la enajenación, la ontología retoma el rechazo de la reacción romántica anti-ilustrada y siguiendo la orientación nietzscheana busca volver al punto en que nos hemos extraviado. Adorno señala que dicha orientación que quiere ser intempestiva solo alcanza a ser anacrónica. La ontología no es más que un idealismo prehegeliano ontologizado, en el que las esencias, objetos del pensamiento y del lenguaje, se convierten en la realidad de lo real, en una hipóstasis del ser más allá de todo ente, en una suerte de ontologización de lo óntico.

El punto central de la crítica dialéctica no focaliza en las cuestiones académicas o metodológicas, sino en la relación de los conceptos y de las teorías con la historia concreta. Desde este punto de vista, la ontología de Heidegger está vinculada con un momento de reacción y retroceso en el desarrollo de la concien-

cia de la libertad (en términos de Hegel) o en el progreso de las fuerzas productivas (en términos de Marx). La ontologización de lo óntico se efectúa en detrimento de la 'espontaneidad' del sujeto (Kant), de la 'negatividad' de lo absoluto (Hegel) y del despliegue de las fuerzas productivas (Marx), es decir, en la pérdida de la libertad. En otros términos, la ontología expresa la alienación humana y social en manos de las fuerzas ciegas del capital. La renuncia a la dialéctica crítica no es más que la expresión 'teórica' de la resignación ante el curso ciego del 'destino'. Como consecuencia, la filosofía alemana posthegeliana suprimió la relación del pensamiento y la filosofía con lo social o con el 'Ser social' como diría Lúkacs, que era constitutiva de la filosofía. El ser, por el que pregunta la ontología, comienza a conceptualizarse cuando el mundo estamental, ordenado y estático comienza a disolverse como efecto del desarrollo de la ilustración. De manera que la ontología se identifica con una suerte de revolución conservadora o restauradora, lo cual explica la afinidad del pensamiento heideggeriano con la 'revolución' nacional-socialista.

Adorno acierta al señalar que las críticas de Hegel a Jacobi desarrolladas en la *Lógica* son una anticipación de las críticas que la dialéctica dirige contra la ontología. Ésta recurre a una radicalización de las tesis de Jacobi por parte del escritor danés S. Kierkegaard para cuestionar el orden de vida racional cristiano-burgués cristalizado en el estadio ético-social-político. Kierkegaard trasciende el sistema de la razón hegeliano hacia el estadio religioso que radicaliza el subjetivismo de la fe. La ontología de Heidegger se vale de este procedimiento para invertir el subjetivismo radical en un objetivismo igualmente radical, en el cual las 'existencias' singulares quedan completamente subsumidas en el destino del Ser.

Las acciones de los hombres en la historia (Hegel) o el surgimiento de nuevas fuerzas productivas (Marx) han producido las revoluciones histórico-sociales que instituyeron sociedades y modos de vida más libres e igualitarios. Adorno llama 'ilustra-

ción' a estos procesos en los que se disuelve un modo de vida y un estado de cosas arraigado. La seguridad y la estabilidad del status quo es lo que se 'pierde' en las transformaciones revolucionarias y es lo que añora toda restauración conservadora. La historia enseña que esa restauración es imposible como también se evidencia en las consecuencias de la crítica kantiana, en la imposibilidad de la metafísica y de la verdad sobre el cosmos, sobre la libertad o sobre Dios. Heidegger se las arregla para invertir este resultado a su favor, como ya se mostró antes con el subjetivismo radical de Kierkegaard. La imposibilidad de la metafísica se invierte en ontología. La imposibilidad de la verdad se invierte en la pregunta por la verdad originaria. Tales inversiones son la expresión de un anacronismo fundamental, en el que el pensamiento ha perdido todo arraigo en el ser histórico-social.

Con estas críticas, Adorno quiere tomar posición también en el debate sobre la relación de la ontología de Heidegger con el nacional-socialismo. Tal relación no es casual, exterior o el producto de la ingenuidad o de un error,[722] sino la consecuencia necesaria de la crisis y la disolución del orden social anterior. Si las grandes transformaciones culturales, como la Ilustración en general, opusieron la conciencia, el saber y la libertad a la coerción ciega de la realidad trascendente, mostrando que ésta no es más que el producto (alienado e inconciente) de la misma acción social, la ontología heideggeriana, más acentuadamente a partir de la *Kehre*, invierte el sentido de la ilustración alienando la creatividad y libertad de la acción social en el destino del Ser. La artimaña a la que Heidegger recurre permanentemente consiste en disolver los progresos alcanzados por la filosofía de la historia de Hegel en disposicionalidades del existente humano. En otras palabras, reduce el sentido de la historia al existenciario 'historicidad' y así desubstancializa u ontologiza la historia. La potencia del Ser reemplaza la espontaneidad y la libertad de la sociedad.

[722] Cf. Etchegaray, R., et alia, *Acontecimiento, diferencia ontológica y diferencia política. Un nuevo modo de actuar*, Buenos Aires, UNLaM, 2018, pp. 157 ss.

Para comprender mejor todo el procedimiento por el cual la ontología pone en el centro de las cuestiones la pregunta por la diferencia ontológica, es necesario contextualizar la ontología en el marco de la historia de la filosofía inmediatamente anterior, esto es, dentro del movimiento de la fenomenología de Husserl.

Capítulo 5
Conclusiones

El objetivo central de este proyecto fue comparar y contraponer las concepciones del acontecimiento desarrolladas por dos de los principales pensadores de los últimos siglos como son G. W. F. Hegel y M. Heidegger. Dicho objetivo ha sido realizado transitando tres momentos sucesivos. En un primer momento se ha procurado delimitar el significado del concepto de acontecimiento en cada uno de los autores mencionados. En un segundo momento se ha intentado comparar sus posiciones teóricas, evaluando la interpretación heideggeriana de la filosofía de Hegel y construyendo una interpretación del pensamiento de Heidegger desde una perspectiva hegeliana, apoyándonos en el camino iniciado por Marcuse y continuado por las lecturas críticas contemporáneas producidas por autores como Deleuze, Adorno y Žižek. En un tercer momento hemos contrastado las posiciones de ambos pensadores, defendiendo cada una de las perspectivas contra la otra y criticando cada una desde la otra para, a continuación, rastrear elementos que puedan ser complementarios para la comprensión de la realidad.

En la prosecución de este objetivo nos sostuvimos en una hipótesis principal según la cual el concepto de *acontecimiento* tanto en Heidegger como en Hegel se enmarca en una ontología que, por un lado, como estructura trascendental explica la constitución del sentido y, por otro lado, sostiene un ordenamiento histórico de donación fenoménica.

Dicho objetivo de investigación se ha valido de los recursos proporcionados por el método de la hermenéutica filosófica, desarrollado por H. Gadamer y P. Ricoeur. Como ha señalado este último, la investigación hermenéutica apunta en una doble

dirección. Por un lado, se trata de hacer inteligible la estructura interna de un texto o un pensamiento. Dicho análisis puede, e incluso debe, prescindir de las relaciones del texto con el contexto tanto objetivo como subjetivo, es decir, de las relaciones del texto con el mundo y con los sujetos (autor y lector). Por otro lado, este análisis propiamente estructural debe dar lugar a la pregunta por el sentido del texto *para nosotros*, es decir, para el contexto del mundo en el que vivimos los actores del presente. Este doble interés de la hermenéutica alienta investigaciones que se proponen, por un lado, hacer inteligible un pensamiento y, por otro lado, desentrañar relaciones del pensamiento con el mundo actual y con otras teorías que tratan de responder a la situación contemporánea. Este método nos ha permitido dar cuenta de esta doble dimensión de la investigación. Por un lado, se hizo un *análisis* de las fuentes procurando delimitar el significado del concepto de acontecimiento en los pensadores que son objeto de esta investigación, lo que ha permitido, en un segundo momento, señalar similitudes, diferencias, limitaciones y nuevos aportes entre las posiciones teóricas analizadas.

En el primer capítulo, se ha partido del uso común en la lengua castellana del término 'acontecimiento' para tratar de delimitar un significado más riguroso que se acerque al concepto filosófico construido por Hegel. En dicho concepto el 'e-senciar' del 'acontecer' no hace referencia a un hecho, a algo *dado*, a una substancia o a un fenómeno, sino a un devenir, a un proceso. De allí la importancia de la incorporación en el vocabulario filosófico de las formas verbales (esenciar, acontecer) en lugar de los sustantivos (esencia, acontecimiento) o de los adjetivos (esencial, eventual).

El concepto del acontecer en Hegel, como en cada uno de los conceptos 'dialécticos', contiene una contradicción inmanente en el significado. Así, el acontecer es, al mismo tiempo, inmediato-mediato, particular-universal, contingente-necesario, exterior-interior, abstracto-concreto, potencia-efectivización, realización plena-irrupción de un sentido nuevo.

A partir de allí, el análisis estructural ha conducido la investigación hacia una indagación genética sobre el origen de estos significados en la obra de Hegel. Siguiendo la tesis doctoral de H. Marcuse, dirigida por M. Heidegger, sobre la ontología de Hegel, se comenzó por los 'escritos de juventud' hasta la publicación de la obra madura en Berlín, durante la década de 1820 hasta su muerte en 1831. La investigación ha seguido un ordenamiento temático delimitado por los 'objetos' de las 'ciencias filosóficas' en los cursos de la Universidad de Berlín, esto es: la religión, la historia y la política, la lógica, la ontología y la filosofía misma y su historia. La indagación genética mostró el origen teológico cristiano del concepto hegeliano de acontecer. En la tradición cristiana el acontecer hace referencia al núcleo mismo del dogma: a la Trinidad divina, donde el Espíritu es el '*proceso*' entre el Padre y el Hijo; a la creación, en la que las creaturas 'proceden' de la nada; a la encarnación, por la que Dios mismo se hace hombre, mortal, finito, histórico, se rebaja a sí mismo, padece y muere. En la tradición cristiana Dios 'procede', se mueve, deviene, cambia, se finitiza, se historiza, sufre, muere. Dios mismo muere. Para Hegel, el acontecer en el marco teológico cristiano lleva a pensar la 'muerte de Dios'. El acontecer, como irrupción de la novedad radical, es lo incomprensible y lo inasimilable, es lo impensable y lo indecible, tanto para la tradición judía como para la tradición griega y romana. Mientras los judíos predican la fidelidad al Altísimo, los griegos exigen fidelidad al λόγος (lôgos) y los romanos declaman fidelidad al emperador, los cristianos piden fidelidad al acontecimiento de Cristo crucificado. Este desafío de la teología cristiana se transfirió a la filosofía como el reto de pensar lo negativo en lo Absoluto, como la exigencia de sostenerse ante la muerte y la disolución en el 'acaecer contingente y libre'. La historia es el producto del acontecer. Los mundos histórico-culturales, las obras más excelsas de la creación humana son productos del acontecer. De aquí que Hegel desplace la pregunta por el acontecer teológico hacia el problema del *sentido* de la historia.

Hegel logra un avance significativo en la determinación del concepto de acontecer al deslizar la problemática hacia el ámbito de la filosofía de la historia universal. Sin embargo, en la filosofía de la historia se transforma substancialmente el marco desde el que se aborda el concepto, pues no es la misma concepción adaptada de las teodiceas ni una secularización del plan de salvación judeo-cristiano. El problema de la filosofía de la historia es el *sentido* del acontecer histórico o la *racionalidad* de la acción libre humana. La filosofía de la historia de Hegel da respuesta al problema de la ciencia del hombre, cuyo conocimiento no es meramente subjetivo o arbitrario, pero tampoco es puramente objetivo o natural. En el acontecer histórico, el sujeto libre se objetiva o realiza al mismo tiempo que lo objetivo toma conciencia de sí y se subjetiva. La ética es la ciencia del hombre que hace posible la comprensión de las acciones individuales en el marco de las leyes y las costumbres establecidas y aceptadas, pero es necesario también poder comprender el marco que haga posible evaluar las leyes y las costumbres establecidas en una etapa particular y momentánea del acontecer universal. Ese marco más amplio es el que los 'grandes hombres' contribuyen a crear. El sentido nuevo abierto por los grandes hombres en la historia instaura una situación de excepción en el orden jurídico establecido y las condiciones que posibilitan el acto decisorio radical. El acontecer histórico es el producto de las acciones libres que generan lo nuevo, lo excepcional, pero al hacerlo construye un nuevo sentido, un nuevo orden, una nueva lógica. No hay que perder de vista aquí, que lo nuevo no solamente cuestiona el orden instituido, sino también crea las bases para un orden superior. En este sentido, el acontecer histórico contiene su propia negación y superación.

El estudio de la filosofía de la historia le permite a Hegel avanzar en la determinación del concepto del acontecer, comprendiendo que el sentido de la historia, que trasciende las meras condiciones naturales y también las producciones del pasado, se va construyendo mediante las acciones libres de los seres

humanos a lo largo de las épocas. Las acciones humanas en la historia no solamente construyen su sentido sino que también modelan los ideales de lo bueno, de lo bello y de lo verdadero. Sobre la base de la comprensión del sentido de la historia, Hegel fue vislumbrando que lo malo, lo feo y lo erróneo son momentos inmanentes de lo bueno, lo bello y lo verdadero. Este descubrimiento elaborado a partir del ámbito particular de la filosofía de la historia suscitó la sospecha y presentó el desafío de hacer extensivo este desvelamiento a todos los otros planos del ser y de lo real. Hegel se propuso y realizó esta tarea en la *Ciencia de la lógica*, que es al mismo tiempo una obra de lógica y de ontología.

La historia no es una región del Ser particular o excepcional, sino que es la vía de acceso al Ser como tal. La historia no es la 'imagen móvil de la eternidad', mientras que ésta permanecería ajena al cambio, al movimiento y al devenir. El acontecer es el devenir del Ser mismo. El acontecer conceptualiza el devenir y traspasar del Ser de lo que es, la infinitización de lo finito y la finitización de lo infinito. La filosofía debe poder discernir lo infinito en lo finito y lo finito en lo infinito; debe poder discernir el concepto en el acontecimiento y el acontecimiento en el concepto. Hay que considerar que lo propiamente filosófico no es ni el acontecimiento contingente y exterior ni el concepto abstracto y formal, sino la *verdad verdadera*, el acontecer como realidad efectiva, lo Absoluto, la *Idea*. La Idea se manifiesta en la historia, particularmente en la historia de la filosofía. La historia de la filosofía no es la 'historia de un error' o la historia de un olvido sino los momentos de la irrupción o de la creación de lo nuevo. Son momentos en los que el acontecer del pensar (que también es acción) recibe un nombre propio (Platón, Descartes, Hegel) y crea un concepto esencial (Idea, Cogito, Absoluto). Es el acontecer de la filosofía.

Siguiendo el plan de investigación proyectado, el primer capítulo de esta investigación nos ha permitido avanzar en lo que consideramos una base previa para el desarrollo de la misma.

Esa base se asienta en la definición del concepto de acontecer y en la determinación del significado que este concepto tiene en Hegel y en Heidegger. Así, en el primer capítulo se delimitó el significado hegeliano del concepto de acontecer y también se indagó su génesis desde las primeras obras hasta la obra madura del período berlinés. Además, la determinación del significado del concepto de acontecer en Hegel ha mostrado que muchas de las interpretaciones de la obra de este pensador yerran al evaluar sus resultados como conservadores, metafísicos (en un sentido prekantiano), substancialistas, subjetivistas y totalitarios, ya que el concepto de acontecimiento es inseparable del concepto de lo negativo, del devenir y de lo histórico, que constituyen el núcleo de la filosofía de Hegel.

En el segundo capítulo nos hemos propuesto delimitar la noción de *Ereignis* (acontecimiento) en el pensamiento de Heidegger posterior al 'viraje' (*Kehre*), enmarcándola en las discusiones actuales en torno al problema del *Dasein* y la diferencia ontológica. Hacia finales de la década de 1920 y comienzos de la siguiente Heidegger advirtió que sus trabajos publicados en *Ser y tiempo* no habían logrado el objetivo de superar la interpretación subjetiva del movimiento hacia la comprensión del Ser que, en consecuencia, permanecía reducida a su carácter óntico. Precisamente, el 'viraje' (*Kehre*) en su pensamiento consistió en abandonar esa interpretación e intentar superar la justificación trascendental, pensando la relación entre el Ser y el ente de manera que queden abarcados íntegramente por una estructura unitaria. Es a partir del 'viraje' que Heidegger se encuentra con la noción de *Ereignis*, pues ya no se trata de analizar al *Dasein* buscando las condiciones de la comprensión del Ser sino de pensar la estructura donativa del acontecimiento en su movimiento de oscilación, que lleva al Ser y al *Dasein* a lo que tienen de propio en una transpropiación y copertenencia mutua. El *Dasein* proyecta posibilidades en un horizonte de sentido, pero tal proyección requiere de la *yección* o el lanzamiento del Ser. El movimiento de oscilación *entre* el Ser y el

Dasein se manifiesta como el conflicto entre el desocultamiento y el ocultamiento de la verdad del Ser y configura la estructura tensiva del acontecimiento.

La estructura del acontecimiento, el movimiento de oscilación no es el fundamento de lo que es ni del conocimiento de la realidad. El *Ereignis* no puede ser reducido a fundamento o a causa explicativa. El acontecimiento acaece sin que puedan preverse causas. No es el resultado o la consecuencia a partir de otra cosa. No hay un porqué explicativo o una razón que lo fundamente, simplemente *hay* acontecimiento. El acontecimiento *se da*, como donación de ser y tiempo, que a su vez es una constelación de sentido para el hombre. El acontecimiento es la irrupción de lo extraordinario cuyo carácter es la absoluta gratuidad. El acontecimiento es una *singularidad* ad-viniente, imprevista, y excede los límites del pensamiento onto-teo-lógico. Por lo mismo, el acontecimiento impide cualquier intento de totalización del sentido destruyendo todo horizonte teleológico. La noción de acontecimiento mienta una estructura trascendental a partir de la cual se constituye el sentido y también una estructura de donación fenoménica, a partir de la cual se puede explicar la correlación entre Ser y entes, y entre Ser y hombres.

El *Ereignis* mienta, en primer lugar, el acontecer de la diferencia entre Ser y entes, y nombra al 'entre' como 'lugar' de la relación y al mismo tiempo de la separación entre ambos, sin que se confunda con una unificación o fusión entre ambos. Hay que comprender al *entre* como aquella intimidad que correlaciona Ser y entes en un mutuo pertenecerse, pero que a la vez se yergue como separación entre ambos. El *Ereignis* como la "intimidad del ente y el Ser" es un mutuo atravesarse del Ser y del ente en su diferencia. Ser y entes *acontecen* como tales en el diferenciarse. Pero el mutuo diferenciarse es a su vez un mutuo pertenecerse. El Ser es *del* ente y el ente es *del* Ser. El juego mutuo *entre* diferenciarse y pertenecerse es un mismo juego. El *entre* no es un lugar sino el movimiento diferencial en el que el Ser

desoculta al ente y a su vez se oculta. El *entre* hace de la misma relación la diferencia.

Pero no solamente hay una relación íntima *entre* Ser y ente sino también una correlación entre Ser y hombre. En la experiencia de su condición de arrojado hay en el *Dasein* una proyección del Ser, que es también de pertenencia al Ser. El *Dasein* pertenece al Ser y a la vez es interpelado por éste. En el *Ereignis* como acontecimiento de 'propiación', *Sein* y *Dasein* se relacionan y a la vez se diferencian, pues el Ser se apropia del hombre y el hombre se apropia del Ser y de este modo se corresponden en lo que tienen de propio el uno y el otro. En el acontecimiento de propiación (*Er-eignis*) el *Dasein* se apropia del Ser como proyección y el Ser se apropia del *Dasein* desplegándolo como el 'ahí' (*da*) del Ser (*sein*). El *Ereignis* puede ser comprendido como un movimiento tensivo por el cual el ser se esencia y se dona.

Con la noción de acontecimiento, Heidegger logró reelaborar el vínculo entre el Ser y el *Dasein* que había explicitado la analítica existenciaria de *Ser y tiempo*, con su desarrollo de las estructuras fundamentales del *Dasein* en las que arraiga la comprensión del Ser. Con esta noción el pensamiento de Heidegger se desliza hacia el esenciarse del Ser en el que se despliega su verdad. Ya no se trata de las estructuras fundamentales del *Dasein* sino de la donación del Ser que acaece en su verdad. Ya no se trata de las condiciones de posibilidad de la comprensión del Ser y del despliegue del sentido que se encuentran en las estructuras del *Dasein*, considerado sujeto de la comprensión, sino del *Dasein* como ámbito donde el Ser *se da* como destinación histórica en la que acaece en su verdad. El acontecimiento dispone y destina una constelación de sentido para el hombre. Con la noción de acontecimiento se trata de extraer todas las consecuencias de este giro o viraje en el pensamiento de la diferencia ontológica, rompiendo definitivamente con todos los supuestos subjetivos, ónticos, para invertir la relación entre *Dasein* y Ser en la relación entre Ser y *Dasein*. Sin embargo, el giro heideggeriano no se produce entre lo subjetivo y lo objetivo porque el *Ereignis*

tampoco puede ser considerado como una estructura objetiva o que pueda ser objetivada. El acontecimiento no se explica por causas previas ni se reduce a un estado de cosas o a los hechos como fenómenos, por lo que tampoco puede ser considerado un hecho. De este modo, aparece la problematización de la diferencia ontológica y el *Ereignis* a partir de su estatus tensivo en cuanto co-pertenencia o mutua pertenencia entre el Ser y el *Dasein* en el horizonte del tiempo. El acontecimiento abre la simultaneidad espacio-temporal, donde habitan y se hacen presentes el ente, el sentido y el hombre. Lo que acontece es, de algún modo, *la reunión en la mismidad entre* el Ser y el hombre. Esta donación del ser como destinación hacia el ahí del ser (*Dasein*) que convergen en un mismo 'lugar' a la vez que difieren radicalmente, es lo que se llama acontecimiento.

Si el acontecimiento no puede ser reducido al estado de cosas o a los fenómenos sino que queda oculto en el despliegue de los entes, entonces, ¿cómo se podría conocer? ¿No se trataría de una nueva versión de las esencias de la metafísica prekantiana? El problema sería no solamente cómo se podría conocer sino también cómo el lenguaje del que disponemos para ello, cuyas categorías se han constituido sobre la lógica de la identidad, podría dar cuenta de lo que lo rebasa. ¿Sería posible un pensamiento y una ciencia que no se sostengan en la identidad del fundamento sino sobre la diferencia? ¿Qué lógicas y qué protocolos de investigación debieran construirse para constituir una ciencia basada en la diferencia?

El segundo capítulo complementa los resultados del primero, ampliando la determinación del significado de la noción de acontecimiento ahora en el pensamiento de Heidegger. Como se ha visto, este concepto es decisivo en el cambio de perspectiva que este autor efectúa en los años inmediatamente posteriores a la publicación de *Ser y tiempo*, en la cual se supera el humanismo y el subjetivismo subyacentes a los primeros trabajos, pero también se avanza hacia un pensamiento postfundacional que dé respuesta a la pregunta por la diferencia ontológica.

Sin embargo, la problematización de la diferencia heideggeriana, según sugirió Deleuze, queda a mitad de camino, porque el pensador alemán contrapone 'lo mismo' a lo 'idéntico' y a la lógica fundada en la identidad, pero esto no parece suficiente para pensar la diferencia original y arrancarla de las mediaciones. Deleuze sostiene que el pensamiento de Heidegger no es una verdadera superación de las estructuras metafísicas en vías de poder pensar la diferencia en cuanto diferencia, dado que Heidegger, en última instancia, sigue considerando al ser como *arkhé*, y, en este sentido, se puede sostener que el ser es pensado como fundamento de lo ente nuevamente. Entonces, cabe preguntarse ¿Heidegger realmente concibe al ser sustraído de toda subordinación con respecto a la identidad de la representación? Deleuze observa claramente que el intento heideggeriano por pensar la diferencia no llega a buen puerto porque al poner la diferencia en tensión con la mismidad (identidad), aquella termina reducida a ésta, i. e., la diferencia resulta pensada sobre 'lo mismo' y absorbida por la lógica de la identidad. Por lo cual, Heidegger estaría repitiendo la lógica de fundamentación metafísica que pretende superar, pues en su fundamentación se aprecia una primacía de la mismidad y la unidad (identidad) sobre la diferencia y lo múltiple.

Segunda etapa. Primer momento: de Heidegger a Hegel

El tercer capítulo inicia la segunda etapa de la investigación que tiene el objetivo de confrontar entre sí las concepciones de Hegel y de Heidegger en relación con el concepto central de acontecimiento. En primer lugar se desarrolló la lectura que Heidegger hizo de la filosofía de Hegel haciendo explícito el marco problemático nuevo desde el que el primero construyó su discurso. Para Heidegger la metafísica occidental se ha constituido a partir de una lógica binaria y de oposición disyuntiva,

de una lógica onto-teo-lógica, sostenida sobre el principio de identidad, en la que el Ser es comprendido como fundamento de lo ente. La metafísica antigua se afirmó sobre el principio del 'ser', explicando la multiplicidad de los entes como mera apariencia de la idea o esencia. La metafísica moderna o metafísica de la subjetividad, por su parte, se sostiene desde el principio del 'pensar' que determina la forma de los entes reducidos a fenómenos. De esta manera, la multiplicidad de los entes se convierte en mera apariencia ilusoria, no verdadera y lo único verdadero es que 'el ser *es*' o que 'el pensar *es*'. En la interpretación de Heidegger, esta lógica de pensamiento se consuma en la filosofía de Hegel, porque si el 'yo pienso' (Descartes) es concebido como principio, lo verdadero se convierte en la substancia (en sí), que deviene sujeto (para sí), como saber de sí en el Saber Absoluto (Hegel).

Lo verdadero es el todo –la unidad sujeto-objeto–, la substancia devenida sujeto, es decir, el saber absoluto. Por cierto, no se trata aquí de la lógica formal sino de la Ciencia en la que método y contenido se identifican (dialéctica). De este modo, la multiplicidad de entes se explica a partir de la identidad del pensar y del ser. Al identificar la verdad con lo absoluto y lo absoluto con la unidad del todo, también Hegel se ve obligado a reducir la multiplicidad fenoménica a la unidad del pensamiento. En este sentido, para Heidegger, Hegel vuelve a reproducir la lógica onto-teo-lógica propia de la metafísica occidental.

Después del 'viraje', Heidegger procura una alternativa a la onto-teo-logía, busca una dimensión originaria y diferente de la de la metafísica para pensar el Ser y su relación con el ente. En ese contexto, hacia 1935, comienza a escribir los *Beitrege zur Philosophie*, donde aparecen las primeras aproximaciones a la noción de *Ereignis*. Con ello, Heidegger pretende abrir un nuevo camino para pensar al ser, al tiempo y su relación con los entes. El acontecimiento, concebido como una forma de auto-donación del ser, difiere radicalmente del modo en que la tradición metafísica ha conceptualizado tanto al ser como al tiempo.

Heidegger trata de eludir los límites rígidos que el paradigma moderno ha postulado como modelo axiomático. En este marco, las preguntas '¿qué es el ser?' y '¿cuál es su sentido?', se convierten en rectoras y le permiten desarrollar conceptos que sirven como base para una crítica radical a la metafísica entendida como onto-teo-logía, por un lado; y, por otro lado, dan lugar a la determinación de las nociones del *Ereignis* (como contracara de la comprensión del ser del ente como fundamento o presencia) y de la *diferencia ontológica*, para afirmar que el ser es diferente y se sustrae respecto a la presencia del ente.

La controversia con Hegel se inserta en este contexto de búsqueda de un modo de pensar radicalmente nuevo que pueda eludir el encerramiento onto-teo-lógico de la metafísica, del cual Hegel es la culminación. En esa búsqueda, la noción de acontecimiento hará posible un abordaje diferente de la historia y de la temporalidad, derivando en uno de los puntos centrales de la controversia con aquel pensador. Mientras que para Hegel la historia es el movimiento del espíritu que se reencuentra a sí mismo, consumándose en el saber absoluto que es en sí y para sí; para Heidegger, el ser se dona desocultando la entidad de los entes a la vez que él mismo se retrae. En este sentido la metafísica es una parte de la historia del ser; pero esta historia no puede consumar en el concepto, sino que acontece. En cuanto acontecimiento, no es posible saber de modo sistemático qué sea y en qué devendrá. Así pues, para Hegel, la verdad es concebida como la identidad de ser y tiempo en el espíritu absoluto, mientras que para Heidegger la verdad (*aletheia*) es donación acontecimental del ser y el tiempo.

La búsqueda de un nuevo modo de pensar no metafísico conduce también a la disputa en torno al concepto de la negatividad y lo negativo. La discusión se desplaza así a la oposición ser/nada dentro del sistema de la lógica hegeliana. Como es sabido, Hegel afirma que estos conceptos se identifican porque ambos carecen de determinaciones. La función del concepto de negatividad en la *Lógica* de Hegel sería introducir el concepto

de devenir y con él la *energeia* de la realidad efectiva. Si esto es así, si la negatividad es entidad (realidad efectiva), entonces, todo el sistema hegeliano queda anclado en la metafísica, pues no haría otra cosa que poner al ser como fundamento de lo ente (realidad efectiva).

Otra cuestión importante en la controversia con Hegel es la concepción del tiempo. Hegel sostiene en la *Fenomenología del espíritu* que el espíritu *cae en el tiempo*. Concibe el tiempo como espíritu alienado; por eso, la misión del espíritu absoluto es destruir al tiempo. Esto sería un aspecto metafísico en la comprensión hegeliana de tiempo. Mientras que para Hegel la noción de tiempo funciona como mediación entre la experiencia que hace la consciencia en su despliegue histórico y su concepto; para Heidegger, por el contrario, ser y tiempo se traspasan mutuamente y se remiten a un origen fundamental que pareciera ser el acontecimiento. El *Ereignis* mienta la correspondencia fundamental entre el advenir del ser-tiempo que, en el juntarse con el *Dasein* al que el ser se destina, logra el acceso a la verdad. En esta correspondencia radica el núcleo de la unidad (mismidad) originaria del pensamiento heideggeriano. Heidegger intenta pensar el acontecer en el que el Ser se dona al *Dasein* en la forma de ser y tiempo, que no debe confundirse con un ente fundamental que da algo al modo teológico, pues en ese caso se volvería a pensar metafísicamente. "Lo que se dona" es la irrupción del ser y el tiempo como lo donado en cuanto abre la posibilidad de lo nuevo, de la novedad y ello acontece en la estructura del *Ereignis*. En esta estructura donativa, el "lo", entonces, es aquello que sostiene la diferencia en cuanto tal en "Lo" mismo (*das Selbe*) que no debe confundirse con lo idéntico, pues para Heidegger, la mismidad mantendría la diferencia que la identidad suprime. Esta copertenencia en lo propio de ser y tiempo acaece como tal en la estructura del *Ereignis*.

El tercer capítulo de esta investigación estableció los puntos centrales de la controversia de Heidegger con Hegel. Todas esas cuestiones muestran la dependencia hegeliana de la historia de

la metafísica y su pertenencia a la época del olvido de la diferencia ontológica. El pensar auténtico procura correr el velo que ha cubierto la historia con el olvido. Si el pensar se refiere a la verdad, ésta tiene que entenderse como desvelamiento, como desocultamiento. La tarea de la filosofía es pensar el acontecimiento sin quedar atrapados en el olvido de la diferencia dentro de la larga sombra proyectada por la historia de la metafísica.

Un resultado positivo alcanzado en el tercer capítulo de esta investigación, más allá del establecimiento de los puntos centrales de la controversia, ha sido la comprensión de las posiciones de distanciamiento de Heidegger respecto de Hegel, dado que resulta *imposible superar* la dialéctica que conduce al saber absoluto desde el mismo fundamento metafísico. A partir de este capítulo se ha podido comprender que ya no hay lugar para la crítica sino solamente para un camino de deconstrucción de la metafísica que haga posible volver a plantear la pregunta por la diferencia ontológica.

Considerando los distintos momentos por los que transitó el pensamiento de Heidegger en su relación con Hegel, se han podido discernir tres estadios sucesivos: confrontación, diálogo, anonadamiento. El pasaje del primero al segundo parece tener que ver más con una mayor seguridad de su propia posición que con un nuevo descubrimiento, mientras que la última posición no se expresa en los textos sobre Hegel sino en alguna referencia epistolar en la que Heidegger, después de constatar que 'todo se ha derrumbado', se sorprende de que 'solo Hegel permanece en pie'.

Explicitadas la relación de Heidegger con el pensamiento de Hegel en sus distintos momentos, se hizo necesario encarar la relación entre estos autores desde la perspectiva opuesta, esto es: de Hegel a Heidegger. Sin caer en una lectura anacrónica, el capítulo cuarto desplegó la relación de la filosofía hegeliana con el pensamiento de Heidegger en dos momentos diferenciados. En un primer momento se propuso una interpretación alternativa de los textos de Hegel a la realizada por Heidegger,

desocultando un significado del concepto del acontecer que no fuera vislumbrado por la lectura de la ontología. En un segundo momento, sirviéndose de la guía de las lecciones de Adorno sobre la filosofía de Heidegger, se ha hecho una interpretación crítica de la ontología heideggeriana desde la perspectiva de la filosofía dialéctica.

Segunda etapa. Segundo momento: de Hegel a Heidegger

> La vida de Dios y el conocimiento divino pueden, pues, expresarse tal vez como un juego del amor consigo mismo; y esta idea desciende al plano de lo edificante e incluso de lo insulso si faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo.[723]

La primera parte del cuarto capítulo invierte el sujeto y el objeto de la controversia. Ya no se trata de la interpretación heideggeriana de Hegel sino, a la inversa, de la interpretación hegeliana de Heidegger. Ello es posible porque, de alguna manera, como observa S. Žižek, la sombra de la filosofía de Hegel se yergue sobre toda la filosofía posterior a él. Hegel es un autor ineludible para todos los que le han sucedido y por esa razón Heidegger tiene que confrontar con él. Para poder hacerlo sin quedar atrapado en las telarañas de la dialéctica, que no sería otra cosa que la culminación de la metafísica como modo de pensar onto-teo-lógico, Heidegger se propone 'salir', 'saltar fuera' del pensamiento fundamentador, situándose en la ontología, entendida como el pensar que pregunta por la diferencia ontológica. Si bien la filosofía hegeliana se presenta como la interiorización y la integración de cada uno y de todos los momentos de la historia de la filosofía, la confrontación heideggeriana apunta

[723] Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, México, F. C. E., 1966, Prólogo.

a lo 'originario', a lo 'no pensado' en lo pensado, es decir, a la diferencia ontológica. El Ser sería lo no pensado en la metafísica, la que solo se ha ocupado de lo que es, de lo ente. Entonces, para Heidegger, la confrontación se hace posible desde la pregunta por el Ser, que es aquella que se ha eludido u 'olvidado' en la filosofía de Hegel. Una cuestión central es, entonces, la comprensión del concepto de Ser. Pero, en esta cuestión Heidegger no se vale de la crítica sino de su interpretación de las afirmaciones de Hegel desde aquella pregunta originaria.

La reducción de lo ontológico a lo óntico y de lo óntico a la subjetivo es el doble efecto de la 'interpretosis' heideggeriana. De este modo, el problema planteado por Heidegger se refiere a la pregunta por la diferencia *entre* ser y ente. Pero poner la pregunta en el 'entre' ¿no supone todavía un punto de vista dualista aunque pretenda situarse en una instancia previa? El dualismo ser-ente se presenta como una versión nueva del dualismo sujeto-objeto o incluso del más antiguo dualismo entre pensamiento y ser. Hegel pone la diferencia no en el 'entre' sino *en el ser mismo*. El ser tiene/es *en sí* la diferencia consigo mismo. Lo diferente del ser es el no ser. El ser contiene el no ser, así como el no ser contiene el ser (como lo negado). En una concepción dualista se pone el acento en la separación, en lo diferenciado. En la concepción hegeliana se pone el acento *en la relación* del ser al ente y del ente al ser. Ser es *ser de* lo que es. Ente es lo que es, aquello de lo que se predica el ser. El ser es un predicado de lo que es. El ser se dice de lo que es como existencia pero también se dice como esencia, significado o sentido. *Ser es acaecer y acontecimiento del acaecer; acaecer absoluto*. Hegel no se limita a anteponer *lo uno* a la dualidad o a la multiplicidad, ni a postular una dualidad originaria, ni a reducir la diferencia a la identidad. En este sentido, ¿es posible sostener la lectura que Heidegger hace sobre Hegel? La diferencia heideggeriana ¿no parece ser una versión más de un modo de pensar onto-teo-lógico?

Siguiendo el proyecto nietzscheano, Heidegger se propuso volver al punto en que se había perdido la senda, a los orígenes

de la filosofía con los pensadores presocráticos, al momento en que se hubo 'olvidado' la pregunta ontológica. Por eso, se ha hablado de un 'segundo Heidegger': el de la *Kehre* [viraje, vuelta, retorno]. También se ha hablado de otras vueltas o retornos: vuelta a Marx (Althusser) o retorno a Freud (Lacan). Incluso, algunos autores como Marx y Lenin han ensayado una vuelta a Hegel. El mismo Heidegger vuelve *sobre* Hegel en varias oportunidades pero, como se ha mostrado, forzando y distorsionando la interpretación desde su propio marco.

En la primera parte del capítulo cuatro hemos argumentado que la interpretación de Heidegger derivó en un forzamiento y una distorsión del sentido de los textos hegelianos, produciendo como consecuencia una depotenciación del pensamiento dialéctico. Un ejemplo de ello es la 'interpretación' del significado del Ser como 'saber absoluto', como 'idea absoluta' y como 'racionalidad de lo real'. En cada caso la interpretación procede *reduciendo el movimiento de relación* a uno de sus momentos: saber, idea, razón; es decir, sujeto. Como efecto de esta interpretación se produce una reducción de lo ontológico a lo óntico y de lo óntico a lo subjetivo. Pero la relectura de los textos mostró que tal reducción no está en los pasajes hegelianos sino en la interpretación heideggeriana. Tomando distancia de esta 'interpretación', en la primera parte del capítulo 4 se han señalado otras lecturas alternativas de la conceptualización hegeliana del Ser, de lo Absoluto, del Espíritu y la relación sujeto/objeto, de la razón-real y de la realidad-racional, más allá de la reducción al sujeto y a la conciencia y del juicio como lugar de la verdad.

Para que su interpretación de la historia de la metafísica 'cierre' coherentemente, Heidegger empuja la exégesis de la filosofía de Hegel hacia una de las tendencias explicativas de este pensamiento desde Feuerbach en adelante que sostiene que "el punto de vista de Hegel es el del idealismo absoluto". Y como el idealismo es una perspectiva fundada en el sujeto, de allí se deriva que el punto de vista de Hegel no pueda escapar nunca de la mera conciencia, pues la conciencia absoluta no deja de ser

conciencia. Este resultado es tan cuestionable como la objeción anteriormente planteada acerca de la (in)comprensión del Ser y de la diferencia ontológica. Acerca de la lectura de la filosofía de Hegel como la del idealismo absoluto, señalamos en la primera parte del capítulo 4 otros textos en los que Hegel critica este significado del idealismo meramente 'subjetivo'. Según él, por 'idealismo' hay que entender, en cambio, el *Ser verdadero*, es decir, absoluto. Señalamos, además, otros textos de Hegel que redefinen el concepto de *método* como el movimiento, impulsado por lo negativo, del contenido *en sí mismo*, más allá del subjetivismo cartesiano. Para Hegel, la verdad del Ser tiene que ser distinguida de la verdad del ente, de los fenómenos, de la apariencia. La verdad del Ser es lo negativo, es decir, la libertad.

Avanzando en la contraposición con la interpretación de Heidegger, la primera parte del capítulo 4 se ocupa a continuación del problema del comienzo haciendo notar que la lectura heideggeriana ignora el planteo que Hegel hace sobre la cuestión al inicio de la *Ciencia de la Lógica*. Heidegger sostiene que Hegel *comienza* por el principio que afirma que la substancia *es* sujeto o, también, que el ser *es* devenir. Se ha mostrado que la interpretación es doblemente cuestionable. Por un lado, se respetaría más la terminología hegeliana diciendo que la substancia *deviene* sujeto o que el ser *deviene*. Al utilizar la cópula se le quita la fluidez y el movimiento a la conceptualización hegeliana. Por otro lado, ninguna de estas tesis expresan lo que Hegel entiende por comienzo. La primera es el resultado de la *Fenomenología*. La segunda no es el 'verdadero' comienzo de la *Lógica*. El 'verdadero' comienzo, para Hegel, tiene que ser abstracto, indeterminado, inmediato, esto es, el Ser. Entonces, la cuestión del comienzo remite a la pregunta por el Ser, por el concepto de Ser.

Heidegger le reprocha a Hegel haber 'olvidado' al Ser y haberlo reemplazado por la totalidad de lo ente, pero en el curso del cuarto capítulo se ha mostrado que Hegel distingue el Ser de los entes. Se mostró que, desde la conceptualización de Hegel, el

Ser es indeterminado, inmediato, abstracto, separado, sin relación, no desarrollado, mientras que los entes son determinados, mediatos, concretos, unidos, relacionados, desarrollados. Hegel no solo se ocupó de la diferencia entre ser y ente sino que también se ocupó de desarrollar la diferencia entre el ser abstracto y el ser concreto y entre el ser estático y el devenir, entre el ser natural y el ser histórico o espiritual.

Hegel desecha la diferencia abstracta, subjetiva, que el entendimiento, la representación y la imaginación establecen entre el ser y la nada. Heidegger retoma esta última cuestión, la de la diferencia entre el ser y la nada, para indagar sobre el concepto de la negatividad y lo negativo, que pasa a ser el centro de la confrontación. Hegel había hecho suyo el principio (que le había atribuido a Spinoza) que afirma que toda determinación es negación. Heidegger invirtió este principio para hacerle decir a Hegel que toda negación es una determinación (o, en términos de Heidegger: toda determinación es una diferencia). Como, siempre según Heidegger, la determinación es 'conceptual' y los conceptos son pensamientos de una conciencia pensante, la determinación no puede ser sino una diferencia *de la conciencia*. Con ello se ratifica lo que Heidegger había *sub-puesto* desde el principio: Hegel reduce toda realidad a objeto del pensamiento subjetivo, es decir, de la conciencia, y esto es lo que significa idealismo. Como conclusión, la negatividad resulta ser la condición de posibilidad del pensamiento del sujeto, es decir, la esencia de la conciencia, con lo cual el centro de la filosofía de Hegel queda atada al plano óntico y al olvido metafísico de la diferencia. Para Heidegger, la negatividad de la conciencia señala el solipsismo de la conciencia pensante que se ha absolutizado, pretendiendo contener la totalidad de lo que es en su conciencia. Esto solo es posible 'olvidando' que toda conciencia existe en algo que es (ente) y que todo ente se sostiene en el Ser. Pero, objeta Heidegger, la negatividad de la conciencia solo evidencia la finitud propia de un existente finito, que para sostenerse en la existencia debe negar el abismo que lo 'sustenta'.

Como hiciera con otros conceptos y textos hegelianos, la primera parte del cuarto capítulo ha mostrado otra interpretación de lo negativo y de la dialéctica del Ser, de acuerdo con la cual, lo negativo no puede ser reducido a la conciencia, ni siquiera a la conciencia que va más allá de la contradicción y de las antinomias. La dialéctica no es un método subjetivo sino el sentido del Ser pues el Ser mismo es dialéctico.

Si en la primera parte del capítulo 4 se ha adoptado la forma de la confrontación siguiendo la lectura heideggeriana de Hegel, en la segunda parte se ha seguido en cambio un discurso crítico dialéctico con el propósito de tratar de comprender la necesidad interna de la ontología de Heidegger.

Siguiendo la crítica de Marx a la 'izquierda hegeliana', lo primero que se echa en falta en la ontología de Heidegger es, precisamente, el abandono de la dialéctica y de las mediaciones, que es el recurso que permite seguir el devenir contradictorio del ser mismo, mientras que la confrontación es un procedimiento exterior y estático, que queda atado a lo fijo e inmóvil. La ontología se mantiene en una equivocidad que retrotrae el desarrollo progresivo del pensamiento a una instancia poético-mítica previa, retomando las posturas del romanticismo del siglo XIX. El resultado nunca deja de ser equívoco incluso respecto al significado de la misma ontología, en la que nunca queda claro si se trata de la simple doctrina del ser, la estructura que une a los conceptos que son en sí, la pregunta por el ser (sentido) del ente o ser genérico, o las categorías supremas de todas las regiones de entes. No solamente el significado de la ontología resulta equívoco sino que también es equívoco el Ser mismo, pues se mantiene la ambigüedad entre el ser y el concepto de ser. El pensamiento dialéctico, en cambio, no se detiene ante la contradicción ni se conforma con la intuición inmediata sino que disuelve las oposiciones, superándolas.

Como ha señalado Adorno, la ontología retrotrae el pensamiento a sus instancias pre-ilustradas, cayendo en el misticismo y el arcaísmo a los que llama 'pensar originario', retomando

el pensamiento griego presocrático en sus preguntas por los 'principios' (ἀρχή). Se habla de una forma de pensamiento mítico y arcaico porque éste se caracteriza por la renuncia a la justificación por medio del concepto y la argumentación. El retorno heideggeriano a la pregunta 'originaria' por la diferencia ontológica 'olvida' que el primero que planteó la pregunta por el ser fue Aristóteles, a partir del cual la ontología 'regresa' a las preguntas presocráticas por el ἀρχή, en lugar de seguir el camino progresivo hacia el tiempo presente como procuró la dialéctica. La ontología de Heidegger retoma la actitud de rechazo de la modernidad adoptada por la reacción romántica anti-ilustrada y, siguiendo una orientación explícita del pensamiento niezscheano, busca volver al punto en que 'nos hemos extraviado', en lugar de rehacer críticamente el camino de la ilustración desde la antigüedad para así encontrar los momentos que han conducido a la alienación y la enajenación. Dicha orientación, que quiere ser intempestiva, solo alcanza a ser anacrónica. Como sugiere Adorno, la ontología heideggeriana no es más que un idealismo prehegeliano ontologizado, en el que las esencias, objetos del pensamiento y del lenguaje, se convierten en el ser de lo real, en una hipóstasis del ser más allá de todo ente, en una suerte de *ontologización de lo óntico*.

El punto central de la crítica dialéctica no focaliza en las cuestiones académicas o metodológicas, sino en la relación de los conceptos y de las teorías con la historia concreta, es decir, con el proceso de desarrollo de la libertad humana en la historia. Desde este punto de vista, la ontología de Heidegger está vinculada con un momento de reacción y retroceso en el desarrollo de la conciencia de la libertad (en términos de Hegel) o en el progreso de las fuerzas productivas (en términos de Marx). La *ontologización de lo óntico* se efectúa en detrimento de la 'espontaneidad' del sujeto (Kant), de la 'negatividad' de lo absoluto (Hegel) y del despliegue de las fuerzas productivas (Marx), es decir, de la pérdida de la libertad. En relación con la historia concreta y efectiva, la ontología de Heidegger expresa

la alienación humana y social en manos de las fuerzas ciegas del capital. La renuncia a la dialéctica crítica no es más que la expresión 'teórica' de la resignación ante el curso ciego del 'destino'. Como consecuencia, la filosofía alemana posthegeliana suprimió la relación del pensamiento y la filosofía con el 'Ser social' (Lúkacs), que era constitutiva de la filosofía. El ser, por el que pregunta la ontología, comienza a conceptualizarse cuando el mundo estamental, ordenado y estático comienza a disolverse como efecto del desarrollo de la ilustración. De manera que la ontología se identifica con una suerte de *revolución conservadora* o restauradora, lo cual esclarece la afinidad del pensamiento heideggeriano con la 'revolución' nacional-socialista.

Adorno acierta al señalar que las críticas de Hegel a Jacobi desarrolladas en la *Ciencia de la Lógica* son una anticipación de las críticas que el pensamiento dialéctico actual dirige contra la ontología. Ésta recurre a una radicalización de las tesis de Jacobi por parte del escritor danés S. Kierkegaard para cuestionar el orden de vida racional cristiano-burgués cristalizado en el estadio ético-social-político. Kierkegaard trasciende el sistema de la razón hegeliano hacia el estadio religioso que radicaliza el subjetivismo de la fe. La ontología de Heidegger se vale de este procedimiento para invertir el subjetivismo radical en un objetivismo igualmente radical, en el cual las 'existencias' singulares quedan completamente subsumidas en el destino del Ser.

Las acciones de los hombres en la historia (Hegel) o el surgimiento de nuevas fuerzas productivas (Marx) han producido las revoluciones histórico-sociales que instituyeron sociedades y modos de vida más libres e igualitarios. Adorno llama 'ilustración' a estos procesos en los que se disuelve un modo de vida y un estado de cosas arraigado. La seguridad y la estabilidad del status quo es lo que se 'pierde' en las transformaciones revolucionarias y es lo que añora toda restauración conservadora. La historia enseña que esa restauración es imposible como también se evidencia en las consecuencias de la crítica kantiana, en la imposibilidad de la metafísica y de la verdad sobre el cosmos,

sobre la libertad o sobre Dios. Heidegger se las arregla para invertir este resultado a su favor, como ya se mostró antes con el subjetivismo radical de Kierkegaard. La imposibilidad de la metafísica se invierte en ontología. La imposibilidad de la verdad se invierte en la pregunta por la verdad originaria. Tales inversiones son la expresión de un anacronismo fundamental, en el que el pensamiento ha perdido todo arraigo en el ser histórico-social.

Con estas críticas, Adorno quiere tomar posición también en el debate sobre la relación de la ontología de Heidegger con el nacional-socialismo. Tal relación no es casual, exterior o el producto de la ingenuidad o de un error, sino la consecuencia necesaria de la crisis y la disolución del orden social anterior. Si las grandes transformaciones culturales, como la Ilustración en general, opusieron la conciencia, el saber y la libertad a la coerción ciega de la realidad trascendente, mostrando que ésta no es más que el producto (alienado e inconciente) de la misma acción social, la ontología heideggeriana, más acentuadamente a partir de la *Kehre*, invierte el sentido de la ilustración alienando la creatividad y libertad de la acción social en el destino del Ser. La artimaña a la que Heidegger recurre permanentemente consiste en disolver los progresos alcanzados por la filosofía de la historia de Hegel en disposicionalidades del existente humano. En otras palabras, reduce el sentido de la historia al existenciario 'historicidad' y así desubstancializa u ontologiza la historia. La potencia del Ser reemplaza la espontaneidad y la libertad de la sociedad.

Para comprender mejor todo el procedimiento por el cual la ontología pone en el centro de las cuestiones la pregunta por la diferencia ontológica, es necesario contextualizar la ontología en el marco de la historia de la filosofía inmediatamente anterior, esto es, dentro del movimiento de la fenomenología de Husserl.

Hegel no es la consumación y el cierre de la historia de la metafísica sino la filosofía del advenimiento de lo nuevo. No es el olvido de la diferencia ontológica sino la identificación de la lógica y la ontología. No es la reducción de la verdad a certeza

sino la concepción de la verdad como revelación, manifestación y encarnación de lo absoluto. No es una reducción del Ser al sujeto sino un devenir sujeto como realización de lo negativo. No se toma en serio la negatividad porque lo verdaderamente serio es lo negativo.

Tal vez haya llegado el momento de volver a Heidegger… *con Hegel*.

Bibliografía

Fuentes

1. Heidegger, M. *Gesamtausgabe "Wege-nicht Werke"*, Vittorio Klostermann Frankfurt an Main.: Veröffentlichte Schriften (1914-1976), Vorlesungen (1923-1944), Unveröffentlichte Abhandlungen (1919-1967).
GA 2, Sein und Zeit, (1927).
GA 11, *Identität und Differenz* (1955-1957).
GA 65 *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938)
GA 68, *Hegel Ed.: Ingrid Schüßler, 1993 (2. Aufl. 2009)*.

2. Hegel, G. W. F. Werke, in 20 Bäden, Suhrkamp, Verlag, 1970.

a G.W.F Hegel-Werke, Band 05 - Wissenschaft der Logik I. 5-Suhrkamp (1986).

3. Marcuse, H. Hegels Ontologie und die Theorie der Gheschichtlichkeit, Vittorio Klostermann, Frankfurt an Main, 1932.

Bibliografía citada

Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus Ediciones, 1975.

Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017.

Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1998.

Basso Monteverde, L., *La unidad de la diferencia*, Editorial BIBLOS, Buenos Aires, 2017.

Bertorello, Adrían, *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*, Buenos Aires, Biblos, 2008.

Blattner, William, *Heidegger's temporal idelism*, New York, Cambridge University Press, 1999.

Carew, J., *Ontological Catastrophe: Žižek and the Paradoxical Metaphysics of German Idealism*, University of Michigan Library, Open Humanities Press, 2014.

Castoriadis, C., "El descubrimiento de la imaginación", en *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 2005.

Cooke, J. W., La *lucha por la liberación nacional, Buenos Aires*, Granica Editor, 1971.

Cooke, J. W.: *Apuntes para la militancia*, Buenos Aires, Schapire Editor, 1972.

Coriando, Paola Ludovica, *Der letzte Gott als Anfang. Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers "Beiträge zur Philosophie"*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1998.

Crowell, Steven, MALPAS, Jeff (eds.),*Transcendental Heidegger*, California, Stanford University Press, 2007.

Cruz Vélez, Danilo, *Filosofía sin supuestos*, Sudamericana, Buenos Aires, 1970.

Dahlstrom, Daniel, *Interpreting Heidegger: Critical Essays*, New York, Cambridge University Press, 2011.

De Beistegui, M., *Another Step, Another Direction: A Response to Žižek's 'Why Heidegger Made The Right Step in 1933'*, International Journal of Žižek Studies, Vol. 1.4, Žižek and Heidegger.

De Beistegui, M., *Heidegger y lo político*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2013.

De Beistegui, Miguel, *Immanence. Deleuze and philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010.

DeLanda, Manuel, *A New Philosophy of Society*, New York, Continuum, 2006.

Deleuze, Gilles, *Conversaciones. 1972-1990*, traducción de José Luis Pardo, Editorial Pre-Textos, Valencia, 1992.

Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, Madrid, Amorrortu, 2006.

Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, segunda edición revisada, 2008.

Deleuze, Gilles, Guattari, Felix, *Rizoma*, Pre-textos, Valencia, 2003.

Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1971.

Deleuze, Gilles-Parnet, Claire, *Diálogos*, Valencia, Pre-Textos, 1980.

Derrida, J., *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.

Descartes, René, *Discurso del Método*, Alianza, Madrid, 1999.

Dosse, F., *Gilles Deleuze-Felix Guattari. Biografìa cruzada*, Buenos Aires, F. C. E., 2009.

Duque, Felix; *Historia de la Filosofía Moderna*. La era de la Crítica; Ediciones AKAL.

Dussel, E.: *El humanismo semita*, Buenos Aires, Eudeba, 1969.

Eggers Lan, Conrado, y Juliá, Victoria, *Los filósofos presocráticos*, Editorial Gredos, Madrid, 1994

Emad, Parvis, *On the way to Heidegger´s Contributions to Philosophy*, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 2007.

Esperón, J. P., *Nietzsche, ¿Filósofo Metafísico?* Diálogo entre Nietzsche y Heidegger en torno a pensar lo dionisíaco y el Ereignis como Zwischen: movimiento, apertura y diferencia. Acabamiento de la metafísica y tránsito hacia otro modo del pensar. Editorial UNLaM-Prometeo, Buenos Aires, 2015.

Espinoza Lolas, R., *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado*, Madrid, Akal, 2016.

Espinoza, R. (ed.), *Hegel. La transformación de los espacios sociales,* Valparaíso, Midas, 2012.

Etchegaray, R., et alia, *Acontecimiento y creatividad en la filosofía de Gilles Deleuze*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2016.

Etchegaray, R., et alia, *Acontecimiento, diferencia ontológica y diferencia política. Un nuevo modo de actuar*, San Justo, Universidad Nacional de La Matanza, 2019.

Feinmann, J. P., *El peronismo y la primacía de la política*, Buenos Aires, Cimarrón, 1974.

Feuerbach, L., "Tesis provisionales para la reforma de la filosofía", en *Aportes para la crítica de Hegel*, Buenos Aires, Editorial La Pleyade, 1974.

Figal, Günther, *Der Sinn des Verstehens*, Stuttgart, Reclam, 1996.

Foucault, Michel, "Nietzsche, la genealogía, la historia" en Foucault, M. *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992.

Gadamer, H. G., *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder Editorial, 2003.

Gadamer, H., "Hegel y Heidegger", en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 1981.

Gaete, Arturo, *La lógica de Hegel. Iniciación a su lectura*, Buenos Aires, Edicial, 1995.

Gallego, Fernando, "Prefacio a un libro necesario", en Mengue, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2008.

Gethmann, Carl Friedrich, *Dasein. Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext,* Berlin, Walter de Gruyter, 1993.

Greisch, Jean, *Ontologie et temporalité. Esquisse pour une interprétation intégrale de Sein und Zeit,* Paris, PUF, 1994.

Guattari, F., *Política y psicoanálisis*, México, Terra, 1980.

Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.

Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1974, 2 tomos.

Hegel, G. W. F., *Creer y saber*, Bogotá, Editorial Norma, 1992.

Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, traducción de E. Ovejero y Maury, Buenos Aires, Ediciones Libertad, 1944.

Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid-Abada Editores, 2010.

Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, México, F. C. E., 1966.

Hegel, G. W. F., *Filosofía del arte o estética*, Madrid, Adaba-UAM, 2006.

Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.

Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre historia de la filosofía*, México, F.C.E., 1977.

Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005.

Hegel, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1975.

Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía, 13* (1), Universidad de Chile.

Heidegger, M. *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento,* Buenos Aires, Editorial Biblos, 2003.

Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007.

Heidegger, M., *Identidad y Diferencia*, Barcelona, 1990.

Heidegger, M., *Sobre el comienzo*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2014.

Heidegger, M., *Tiempo y Ser*, Madrid, Tecnos, 2006.

Heidegger, Martin, "*¿Qué es Metafísica*?", *en Hitos*, Alianza, Madrid, 2000.

Heidegger, Martín, "De la esencia de la verdad", en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000.

Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.

Heidegger, Martín, *Introducción a la Metafísica*, Nova, Buenos Aires, 1969.

Heidegger, Martin; *La fenomenología del Espíritu de Hegel*, curso del semestre de invierno, Friburgo, 1930-1931; Editorial Alianza; 1995.

Herrmann, Friedrich Wilhelm von, *Heideggers "Grundprobleme der Phänomenologie". Zur "Zweiten Hälfte" von "Sein und Zeit"*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991.

Horkheimer, M., *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1982.

Hyppolite, J., *Lógica y existencia. Ensayo sobre la lógica de Hegel*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1987.

Kant, I., *El conflicto de las facultades*, Buenos Aires, Losada, 2004.

Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley, University of California Press, 1993.

Kojève, A., *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972.

Küng, H., *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, Barcelona, Editorial Herder, 1974.

Lafont, Cristina, *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Madrid, Alianza, 1997.

Leyte, Arturo, *Heidegger*, Editorial Alianza, Madrid, 2005.

Malabou, Catherine, *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica*, Buenos Aires, Palinodia, 2013.

Malpas, Jeff, *Heidegger's Topology. Being, Place, World*, Cambridge, The MIT Press, 2006.

Marchart, O., *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, México, F. C. E., 2009.

Marcuse, H., *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1970.

Marcuse, H., *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Barcelona, Altaya, 1994.

Marcuse, H., *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*, Edición, traducción e introducción de José Manuel Romero Cuevas, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016.

Marion, Jean-Luc, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989.

Mengue, Phillipe, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2008.

Nancy, J. L., *Hegel. La inquietud de lo negativo*, Madrid, Arena Libros, 2005.

Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, tomo IV (1885-1889), Madrid, Ed. Tecnos, 2008.

Nietzsche, F., *Segunda intempestiva: sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, 2003.

Olasagasti, M., *Introducción a Heidegger*, Madrid, Revista de Occidente, 1967.

Pardo, José Luis, Cuerpo sin órganos: El gesto filosófico de Gilles Deleuze. *Clases del Curso de verano PEI Obert,* julio de 2010, organizado por el Museu d'Art Contemporani de Barcelona. En:http://www.filosofia.net/materiales/cogitos/cez7.html

Pardo, José Luis, *Deleuze, violentar el pensamiento*, Editorial Cincel, Madrid, 1990.

Patton, P., *Deleuze y lo político*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2013.

Patton, Paul, *Deleuze: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell, 1996.

Philipse, Herman, *Heidegger's Philosophy of Being. A Critical Interpretation*, New Jersey, Princeton University Press, 1998.

Picotti, Dina, *Heidegger: el otro comienzo del pensar y las exigencias de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Editorial Quádrata, 2010.

Pöggeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen,Neske, 1963.

Polt, Richard, *The Emergency of Being. On Heidegger´s Contributions to Philosophy*, Ithaca & London, Cornell University, 2006.

Richardson, William, *Heidegger. Trough Phenomenology to Thought*, cuarta edición, New York, Fordham University Press, 2003.

Rockmore, Tom, (ed.), *Heidegger, German Idealism and Neo-Kantianism*, New York, Humanity Book, 2000.

Rodríguez, Ramón, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Editorial Síntesis, 2006.

Ruby, C., *Rancière y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2010.

Scannone, Juan Carlos, "Introducción general: El 'nuevo pensamiento' y el 'otro comienzo'", en: Juan Carlos Scannone (ed.), *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*, Córdoba, EDUCC, 2010.

Schelling, F., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, edición y traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona, Anthropos, 1989.

Schérer, René, *Miradas sobre Deleuze*, Buenos Aires, Cactus, 2012.

Sola díaz, María del Águila, *La idea de lo trascendental en Heidegger*, Sevilla, Kronos, 2002.

Taylor, Ch., *Ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994.

Vail, Loy M., *Heidegger and Ontological Difference*, Trenton, New Jersey, Pensylvania State University Press, 1972.

Vals Plana, R. (1981) *La dialéctica. Un debate histórico*. Barcelona: Montesinos.

Van Buren, John, *The Young Heidegger. Rumor of a Hidden King*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1994.

Vattimo, Gianni, *El fin de la Modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1985.

Vergalito, E., *Laclau y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2017.

Vernant, J.-P., *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, Eudeba, 1984.

Vigo, Alejandro, *Arqueología y aleteiología*, Buenos Aires, Biblos, 2008.

Volpi, Franco, *Heidegger y Aristóteles*, Buenos Aires, FCE, 2012.

Weil, Erich, *Hegel y el Estado*, Córdoba, Argentina, Ediciones Nagelkop, 1970.

Žižek, S., *Contragolpe absoluto*, Madrid, Akal, 2016.

Žižek, S., *El espinoso sujeto*, Buenos Aires, Paidós, 2001.

Žižek, S., *La permanencia de lo negativo*, Buenos Aires, Godot, 2016.

Žižek, S., *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Madrid, Akal, 2015.

Žižek, Slavoj, *Acontecimiento*, Madrid, Editorial Sexto Piso, 2014.

Žižek, Slavoj, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y sus consecuencias*, Valencia, Pre-Textos, 2006.

Artículos en Revistas Científicas

Berciano, Modesto, "Ereignis: la clave del pensamiento de Heidegger" en *Thémata*. Revista de filosofía, N° 28, 2002, pp. 48-69.

Corti, Enrique, "La inteligencia y lo inteligible", en *Pensamiento y Realidad*, Revista de filosofía, Usal, Buenos Aires, 1985, p. 43.

Magnet Colomer, J. (2013), "El joven Marcuse y su camino de Heidegger a Horkheimer", Eikasia. Revista de Filosofía, Mayo de 2013, p. 229, en: http://www.revistadefilosofia.org/49-10.pdf

Muñoz, B., "La recepción de la filosofía de Hegel en la primera generación de la Teoría Crítica", Revista Arxius, Núm. 22, JUN 2010, p. 10, en: http://www.uv.es/~sociolog/arxius/ARXIUS%2022/Blanca%20Munoz.pdf

Picotti, Dina, "Pensar desde lo abierto a la historia" en *Hermenéutica intercultural. Revista de filosofía*, N° 15, 2006, pp. 263-278.

Romero Cuevas, J. M. (2013), "La problemática de la historicidad en el primer H. Marcuse", Revista Pensamiento, vol. 69, núm. 259, p. 335, en: https://revistas.upcomillas.es/index.php/pensamiento/article/viewFile/2000/1734

Walton, Roberto, "Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia" en *Tópicos*. Revista de Filosofía de Santa Fe, 2008, N° 16, pp. 169-187.

Xolocotzi, Ángel, "Fundamento, esencia y Ereignis. En torno a la unidad del camino del pensar de Martin Heidegger" en Éndoxa: Series filosóficas, N° 20, Madrid, 2005, UNED, pp. 733-744.

Zan, J., *Para leer la filosofía del derecho de Hegel*, Tópicos, Número 18, Santa Fe, jul./dic. 2009.

Acerca de los autores de esta obra

Juan Pablo E. Esperón es Profesor y Doctor en Filosofía, e Investigador del CONICET. Es profesor de Metafísica II en la Universidad del Salvador (USAL) y profesor de la materia Filosofía e Introducción a la Epistemología en la Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM). Es Director de la Revista Académica de Filosofía "Nuevo Pensamiento" dependiente del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad del Salvador, área San Miguel. Es miembro del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Ha publicado recientemente la obra El Acontecimiento, la Diferencia y el "Entre", Ed. Anthropos, Barcelona 2019; además de numerosos artículos en libros y revistas científicas nacionales e internacionales respecto de las filosofías de Hegel, Nietzsche, Heidegger y Deleuze.

Ricardo Etchegaray es Profesor de Filosofía (Universidad de Buenos Aires), Magister en Ciencias Sociales (Universidad Nacional de La Matanza), Doctor en Filosofía (Universidad del Salvador). Profesor e investigador en la Universidad del Salvador y en las Universidades Nacionales de La Matanza y Lomas de Zamora. Director de proyectos de investigación en el Programa de Incentivos, desde el año 1996. Coordinador de la asignatura Filosofía en el curso de Admisión de la UNLaM desde el año 2004. Últimos libros publicados: Sujeto de la política y política de sujeción, Buenos Aires, UNLaM Prometeo Libros, 2014; (en coautoría) Acontecimiento y creatividad en la filosofía de Gilles Deleuze, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2016; Acontecimiento, diferencia ontológica y diferencia política. Un nuevo modo de actuar, San Justo, UNLaM, 2018.